

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الكوفة – كلية الآداب

قسم الفلسفة

الجدل

في منطق أرسطو

دراسة تحليلية

رسالة قدّمها إلى مجلس كلية الآداب – جامعة الكوفة

الطالب

مروان علي حسين أمين

وهي جزء من متطلّبات نيل درجة الماجستير في الفلسفة

بإشراف

الأستاذ الدكتور نعمه محمد إبراهيم

١٤٣٣هـ   ٢٠١٢م

ٱ ب ب ٻ

چ ہ ۂ ۂ ه ھ ه ھ ے ے ئ ئ ڭ ڭ ڭ ڭ

ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۉ ۉ ۋ ۋ و چ صدق الله العلي العظيم

النحل: ١٢٥

شهادة الخبير اللغوي

لقد قوّمت رسالة الماجستير الموسومة بـ (الجدل في منطق أرسطو دراسة تحليلية) لغوياً وأجد إنها صالحة للمناقشة.

الإمضاء:

الاسم: م.د. سلمان صبار باني

التاريخ: /   /٢٠١٢

مكان العمل: كلية الآداب

إقرار المشرف العلمي

أشهد أنّ إعداد هذه الرسالة الموسومة (الجدل في منطق أرسطو دراسة تحليلية) التي قدمها الطالب مروان علي حسين أمين قد جرى بإشرافي في كلية الآداب– جامعة الكوفة، بمراحلها كافّة، وأرشّحها للمناقشة. وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في الفلسفة .

الإمضاء:

الاسم: أ.د. نعمه محمد ابراهيم

التاريخ: / /٢٠١٢

بناءً على ترشيح السيد المشرف العلمي، وتقرير الخبيرين اللغوي والعلمي أرشّح هذه الرسالة للمناقشة.

الإمضاء:

رئيس القسم: أ.م.د. حمزة جابر سلطان

التاريخ: / /٢٠١٢

الإهداء:

إلى الأخ الصادق الصدوق...

إلى من أتعب نفسه في سبيل غيره..

إلى الذي لا أستطيع أن أوفيه حقه...

ولكن عسى أن يتقبل مني هذا القليل.. وفاءاً وعرفاناً بالجميل..

إلى مرتضى.....

وإلى كل العيون التي باتت تترقب إنجاز هذا العمل...

شكر وتقدير..

أشكر الله عز وجل وأهل بيت العصمة ؛ أصحاب الفضل الأول والآخر والظاهر والباطن .

ويسرني أن أتقدم بالشكر والعرفان إلى الأستاذ الدكتور نعمه محمد إبراهيم، الذي تفضّل بقبول الإشراف على هذه الرسالة، لما قدَّمه من نصائح وتوجيهات كان لها الأثر البالغ في إتمام هذه الدراسة بصورة منهجية .

ولا يسعني إلا أن أتقدَّم بالشكر الجزيل إلى من كانت أياديهم ممتدة لي في السرّاء والضرّاء أمي الحبيبة وأبي الغالي وأخوتي الأعزاء، وكذلك الشكر والامتنان إلى السيد حيدر آلوس والحاجة جميلة إسماعيل .

وأخص بالشكر والامتنان لكل من بذل جهداً في سبيل إكمال هذا العمل أخوتي الأعزة ؛ الشيخ الجليل علي عبد الله المحمدي ، ثائر الحسناوي، حسين حيدر آلوس، حسن الخفاجي، حسن السيلاوي ، وأخواتي العزيزات ؛ آلاء الفتلاوي، فاطمة العبودي .

فهرس المحتويات

الموضـــــوع	الصفحة

المقدّمة:

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتّم التسليم على اشرف الخلق أجمعين محمد وآله المعصومين الطيبين الطاهرين وبعد..

تُمثّل هذه الرسالة إطلالة على جانب من جوانب أرسطو (ت٣٢٢ ق.م) المنطقي، وأرسطو كما هو معروف عند المختصين كان عظيم التأثير في ميادين كثيرة مختلفة ، لكنه كان اعظم تأثيراً في ميدان المنطق منه في أي ميدان آخر، ومن هنا لقّب بالمعلم الأول وصاحب المنطق. وقد يبدو للبعض أنّ المنطق والبحث المنطقي أفكار تجريدية عقلية، وهو على أحسن الأحوال ينفع الدارس في الشأن الفلسفي بالتحديد ولا علاقة له بالواقع والحياة ، ولكن هذا الكلام وإن كان صحيحا ولكن لازمه غير صحيح ،لأن المنطق يعتبر من اقرب الوسائل التي نعرف بها كيفية التفكير عند أمة معينة في عصر معين هو أن نرى على أي منطق يسير الناس في عملياتهم الفكرية ، لأن ذلك يكشف الطريقة التي يقبلون بها الأفكار أو يرفضونها والطريقة التي يفهمون بها ما يفهمونه أو لا يفهمونه.

والحديث عن أرسطو لا يعني الحديث عن ماضٍ سحيق أكل عليه الدهر وشرب، بل كان أرسطو حاضراً في جميع الأزمنة إنْ اتفقنا أو اختلفنا معه، فنحن لا نتفق مع عمانوئيل كانط (ت ١٨٠٤ م) عندما أعتقد أن منطق أرسطو لم يستطع أن يتقدّم خطوة واحدة نحو الأمام منذ أنْ وضعه أرسطو، كما أنّ جميع الدلائل تشير إلى أنه كامل ومغلق، وهذا أرسطو نفسه يقول في ختام كتابه(في السوفيسطيقا) :((فليتشاغل جميع من سمع قولي إلى الصفح عما وقع فيه تقصير من هذه الصناعة، ويفيد ما قيل فيها من النعم السابقة))، فلم يدّع الكمال ولا التمام لمنطقه، وقد استجاب الفلاسفة لقول أرسطو وقاموا بإضافات وتطويرات.

من هنا تأتي صعوبة البحث ، فالمصطلحات الفلسفية والمنطقية تمتاز بالغموض والأهمية في الوقت نفسه، فهي غامضة بسب ما طرأ عليها في شتى العصور الفلسفية من تحول وتعديل وحذف وإضافة، وتكتسب أهميتها لأن الفلاسفة لا يفتأون يستخدمونها في مذاهبهم ويستخدمها معهم الدارسون. ويتأكد هذا مع مصطلح (الجدل) – الذي نحن بصدّد دراسته في المنطق الأرسطي– حيث يشبّه الباحثون التحولات التي طرأت عليه بالتحولات التي طرأت على كلمة الفلسفة ذاتها خصوصاً وأن طوبيقا أرسطو ليست على غرار ما عرف في المؤلفات العلمية الأرسطية الأخرى من منهج واضح وعناية بالمبادئ والأمور الكلية ، ويضاف إلى هذه الصعوبة، خلو الدراسات المنطقية الأكاديمية من هذا الموضوع ، إلا شذرات واستطرادات في كتبهم وإنْ تحدث أحدهم عن الجدل المنطقي، لا يبسط البحث فيه متناولاً جميع أو أغلب ما جاء في طوبيقا أرسطو، بل يأخذون جانباً معيناً محدّداً يقومون بدراسته.

من هنا دعت الضرورة العلمية والمنهجية إلى الكتابة في هذا الموضوع، لإزالة ما يكتنفه من غموض وما يحيطه من ملابسات بتوفيق من الله سبحانه وتعالى.

وقد اتبعت في دراستي هذه المنهج التحليلي، فقد تناولت نصوص أرسطو نفسه بالتحليل، واستفدت أيمّا استفادة في تحليل عبارات أرسطو من الفلاسفة المسلمين وأخص بالذكر منهم (الفارابي وابن سينا وابن رشد) حيث كان لهم قدم السبق في شرح كتب أرسطو شرحاً دقيقاً وعلمياً سيّما أنها وصلت إلينا، بخلاف الشروحات اليونانية على الجدل الأرسطي، ولا تخلو الرسالة من المقارنة والنقد، إن وجدت المقارنة أو النقد في آراء أرسطو أو في آراء الشراح.

وقد اعتمدنا في دراستنا للجدل الأرسطي على النص الأصلي لأرسطو الذي ترجمه الشراح العرب القدامى والذي جاء في نسخة عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب منطق أرسطو الذي قام بتحقيقه والمقارنة بين الترجمات.

وفي ضوء ذلك جاءت الرسالة تتضمن –فضلاً عن هذه المقدمة – تمهيداً و ثلاثة فصول وخاتمة، تناول التمهيد مفهوم الجدل، تعريفه ومساره التاريخي ووقفنا فيه على الدلالة اللغوية والاصطلاحية ومن ثُمَّ استعراض للجدل في رأي السابقين على أرسطو وعنده وفي رأي المتأخرين عنه، وجاء القسم الآخر من التمهيد مبيّناً موقع الجدل من المنطق الأرسطي واقفين على معنى المنطق في اللغة والاصطلاح أولاً ثم تعرضنا لكتب أرسطو المنطقية وأيضاً الجدل والمنطق الصوري.

وأمّا الفصل الأول فكان البحث فيه عن أسس الجدل وعناصره، وفيه ثلاثة مباحث، تحدثنا في الأول منه عن غرض الجدل وفائدته، وفي الثاني عن عناصر القياس الجدلي وجاء المبحث الثالث في أدوات الجدل ومنافعها.

ويتحدث الفصل الثاني عن المواضع الجدلية التي تمثل الجانب الأكبر في طوبيقا أرسطو، حيث جاء هذا الفصل في ثلاثة مباحث، تكلمنا في المبحث الأول عن المواضع في مفهومها وخصائصها ، وجاء المبحث الثاني ليتكلّم عن المواضع العامة في الإثبات والإبطال، وكان المبحث الثالث في المواضع الخاصة بالإثبات والإبطال، أمّا الفصل الثالث من الرسالة، فكان يمثّل الوصايا التي تختص بالمتجادلين فجاء في أربعة مباحث، ففي المبحث الأول تناولنا العملية الجدلية مكوناتها وخصائصها، والثاني في وصايا السائل، والثالث في وصايا المجيب، والمبحث الرابع في الآداب المشتركة لهما ومآل المقام الجدلي .

ولا أدّعي أني قد أعطيت الموضوع حقّه كاملاً، فالنقص سمة من سمات البشر، والكمال لله رب العالمين وحده، بل جاءت هذه الرسالة خطوة متواضعة على مسار البحث المنطقي آملاً أن تتبعها أبحاث ورسائل أكثر دقة وسعة وعمقاً.

وما توفيقي إلّا بالله عليه توكلت وإليه أُنيب

التمهيد

الباحث

أولا- الجدل تعريفه ومساره التاريخي.

أ- الدلالة اللغوية والاصطلاحية لمفهوم الجدل.

١- الجَدَل في اللغة:-

ذهب ابن فارس ت(٣٩٥)هـ إلى أن (الجيم والدال واللام) اصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام.

ويرجع ابن فارس جميع تصاريف المادة(جدل) إلى ذلك الأصل التي يتأكد فيها جميعاً معنى القوة والاستحكام[١].

والجَدْل: شدّة الفَتْل، وجَدَلْتُ الحبل أجدِلُه جَدْلاً، إذا شددت فَتْله وفَتْلته فَتْلاً محكماً، والجَدَل: اللَّدَدُ في الخصومة والقدرة عليه، ورجل جَدِل ومِجْدل ومِجْدال: شديد الجَدَل، وتأتي بمعنى الغلبة، والخصام وشدة الخصومة، ويأتي الجَدَل: مقابلة الحجة بالحجة[٢] .

قال الراغب الأصفهاني ت(٤٢٥هـ): ((ومنه الجدالُ؛ فكأن المتُجادِلَيْن يَفتِلُ كلُّ واحد الآخر عن رأيه)) [٣] .

وعليه يمكن أن يكون الجدل مشتقاً من:[٤]

من ((الجدل)) وهو الشد والأحكام، ولاشك أن في الجدل معنى الشد والإحكام لأن كلا من الخصمين يشتد على خصمه ويضايقه بالحجة التي اجتهد في إحكامها.

أو من((الجَدالة)) وهي الأرض، يُقال جدل الفارس قرينه إذ رماه بالجدالة أي أسقطه، وعليه، يكون كل واحد من المتجادلين يقصد غلبة صاحبه وصرعه في مقام الحجة.

أو من((المِجْدل)) وهو القصر الذي يتحصن به، وعليه يكون كل واحد من المتجادلين وكأنه يتحصن من صاحبه بالحجة تحصن صاحب القصر به.

أو من((الجَدْول)) وهو النهر الصغير الذي يتفتل الماء فيه، وعليه يكون كل واحد من المتجادلين كأنه يقصد فتل صاحبه عن رأيه فتل الماء في النهر.

أو من((الأجدل)) وهو الصقر، وعليه يمثل المجادل بمن يسطو بالحجة على صاحبه، مثله في ذلك مثل الصقر والأجدل الذي يسطو على الطير.

---

١. ينظر: ابن فارس، أبو الحسين احمد: معجم المقاييس في اللغة، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٨ م ،ص٢٠٥-٢٠٦.

٢. ينظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، ط٢، بيروت، دار صادر، ج١١، ص١٠٣.

٣. ينظر: الراغب الأصفهاني، الحسين: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان ، ط٢، قم، طليعة النور، ١٤٢٧ هـ ، ص١٨٩.

٤. ينظر: الطوفي، نجم الدين: علم الجذل في علم الجدل، تحقيق ڤولفهارت هاينرثيس ، الأردن، مطبعة كتابكم، ١٩٨٧م ، ص٢-٣.

وعليه تشترك هذه المعاني كلها، في معنى جامع كلي هو ((القوة والامتناع والشدّة والأحكام)).

٢-الجدل في الاصطلاح:-

ذهب أرسطو إلى أن الجدل صناعة أو طريقة، يتهيأ لنا من خلالها أن نعمل من مقدمات ذائعة قياساً في كل مسألة تُقصد، وأن نكون إذا أجبنا جواباً لم نأت فيه بشيء مضاد[١]- أي متناقض-[٢] ، ونلاحظ هنا أمرين :

الأمر الأول: نجد أن أرسطو عدَّ الجدل صناعة أو طريقة، وأرسطو قد استعمل كلمة صناعة في رسم كتاب الخطابة، بينما نجد أنه استعمل كلمة طريقة في تقديمه لموضوع كتاب (المواضع) أو الطوبيقا، والظاهر أن الطريقة والصناعة هنا بمعنى واحد، حتى أن ابن سينا والفارابي وابن رشد عدّوا الطوبيقا كتاباً في صناعة الجدل[٣]، وعرّف أرسطو الصناعة في كتابي الأخلاق النيقوماخية والفيزياء بأنّها ملكة الإبداع وفعل إنشاء الأثر، ويرى أن الإنسان يتميز بها في إبداعه لصدوره عن الإرادة من حدث الخلق في الطبيعة، وعليه فالصناعة عنده هي جماع القواعد التي بها يقتدر الإنسان على الإنشاء[٤].

فالصناعة إذن ملكة نفسانية، يُقتدر بها على استعمال موضوعات نحو غرض ما صادر عن بصيرة بحسب الإمكان فيها، وهي شاملة للعلمية والعملية [٥].

الأمر الثاني: ذكر أرسطو أن الجدل هو قياس من مقدمات ذائعة، وأرسطو بإشارته إلى القياس إنما قصد الإشارة إلى صورة التدليل الجدلي، وهنا لابدّ من الإشارة إلى عدة أمور:

أ- لا يقصد أرسطو بعبارة القياس المذكور في حد الجدل، أنه شرط للجدل، بمعنى لا يقصد أن يكون الجدل جدلاً لأنه قياس، وذلك لأن القياس من جهة صورته في

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي في (منطق أرسطو)، ط١، الكويت، وكالة المطبوعات،١٩٨٠،ج٢ ص٤٨٩.

٢. عبّر أرسطو بالتضاد وأراد التناقض، كما جاء عند أبي بشر متي بن يونس القُنّائي. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. وكذلك ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م، ص١٣.

٣. ينظر: الريفي، هشام: الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم"، إشراف حمادي حمود، تونس، سلسلة آداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب ، منوبة، ص١٦٩.

٤. ينظر: المصدر السابق، ص١٦٩-١٧٠.

٥. العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، تحقيق: محسن بيدارفر، ط٢، قم، شريعت، ١٤٢٤ه، ص٣٥٠.

الصنائع الثلاث، -(البرهان-الجدل-اكثر الأقاويل السوفسطائية)- هو واحد و وإنما يفترق من جهة مادته ،فالقياس البرهاني يكون من المقدمات الصادقة ، والجدل من المشهورات ، والسوفسطائي الذي يظنها مشهورة وليست مشهورة أو يظنها صادقة وليست بصادقة، فالقياس المطلق هو كالجنس للأقيسة المستعملة في هذه الصنائع الثلاث[١].

وهذا هو ما ذكره أرسطو نفسه حيث قال: ((إن القياس قول إذا وضعت فيه أشياء لزم من تلك الأشياء الموضوعة لشيء آخر غيرها من الاضطرار. فالبرهان هو القياس الذي يكون من مقدمات صادقة أولية ... والقياس الجدلي هو الذي ينتج من مقدمات ذائعة)) [٢].

ب- مع ذكر أرسطو صورة التدليل الجدلي المتمثّل بالقياس، إلّا أنه لم يقتصر عليها، بمعنى أنها لم تكن الصورة الوحيدة للتدليل الجدلي؛ بل ذكر إلى جانبها الاستقراء ويعرّفه أرسطو بقوله: ((فهو الطريق من الأمور الجزئية إلى الأمر الكلي)) [٣] .

والاستقراء يستعمل في الجدل على وجهين أحدهما في تصحيح المقدمة الكلية في القياس وهو الأكثر، وربما يستعمل أقل من ذلك في تصحيح المطلوب نفسه [٤].

وأمّا ذكر أرسطو للقياس وحده في حد الجدل، فباعتبار أن القياس هو أشد إلزاماً للحجة وأبلغ عند المناقضين، وأمّا الاستقراء فهو أكثر إقناعاً وأبْيَن وأعرف في الحس[٥]، وعليه يكون الفرق بين القياس والاستقراء، أن الأول يسير من العام إلى الخاص بينما الثاني يسير من الخاص إلى العام، وبعبارة أخرى القياس لا تَكْبر نتيجته المقدمات التي تكون منها ذلك الاستدلال بينما الاستقراء هو كل استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدمات التي ساهمت في تكوين ذلك الاستدلال[٦] .

وتنبغي الإشارة إلى أن أرسطو كان أول من استخدم كلمة استقراء، والكلمة اليونانية التي يشير بها أرسطو إلى استقراء تعني (مؤدّ إلى)[٧].

---

١. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، تحقيق شارلس بتروث واحمد هريري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م ، ص٤٧.
٢. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢ ص٤٨٩.
٣. ينظر: المصدر السابق، ص٥٠٧.
٤. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٤٧.
٥. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٠٧.
٦. ينظر: الصدر، محمد باقر: الأسس المنطقية للاستقراء، ط١، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢٤ هـ، ص١٧-١٨.
١. ينظر: زيدان، محمود: الاستقراء والمنهج العلمي ، بيروت، دار النهضة، ص٢٧.

والاستقراء عند أرسطو يشمل المعنى المتقدم الذي ذكرناه ويشمل معنى آخر يخالف الأول وهو ما يسمى بـ(الاستقراء التام) الذي نحصي من خلاله كل الأمثلة الجزئية (الأنواع عند أرسطو) في مقدمات تنتهي بنا إلى نتيجة عامة تندرج تحتها كل الأمثلة[١]. ويرى السيد محمد باقر الصدر(قده) (ت ١٩٨٠م، ١٤٠٠هـ) أن الاستقراء التام أو الكامل مخالف لمعنى الاستقراء؛ باعتبار إن الاستقراء الكامل تجيء النتيجة فيه مساوية لمقدماتها وهذا لا ينطبق وتعريف الاستقراء ، وعليه يعتبر الاستقراء الكامل قياساً لا استقراءاً[٢] .

وموضوع الاستقراء عند أرسطو قد أثير حوله جدل كثير وانتقادات لاذعة ، يحتاج الكلام فيها إلى رسالة مختصة تستوفي هذا الموضوع ، وإنما اكتفينا هنا بإشارة بسيطة تبين بعض الانتقادات إتماماً لفائدة المطلب.

أما تعريف الجدل عند فلاسفة المسلمين فنجد مثلا أن الفارابي (ت ٣٠٩هـ، ٩٥٠م) قد عرّفه بأنه: ((صناعة الارتياض والتخرج في وجود قياس كل واحد من المتناقضين، وارتياض فيما ينبغي أن يفحص عنه، وتعقب لكل واحد مما يقال فيوضع)) [٣] .

ويعرفه أيضاً: ((هي الصناعة التي بها يحصل الأنسان القوة على أن يعمل من مقدمات مشهورة، قياساً في إبطال وضع موضوعه كلي، يسلّمه بالسؤال عن مجيب يتضمن حفظه)) [٤] .

وعرفه الخوارزمي الكاتب*(ت ٣٨٧هـ): ((تقرير الخصم على ما يدّعيه من حيث أقر، حقاً كان أو باطلاً، أو من حيث لا يقدر الخصم أن يعاند مجادله لاشتهار مذهبه ورأيه فيه، لأنه يزري على مذهبه ورأيه فيه)) [٥].

أن هذا التعريف وإن أبتعد عن التعريف الأرسطي على النحو الدقيق إلّا أنه أكثر أتساعاً، لأنه لم يحدده بصورة استدلالية معينة، وابن سينا عرّفه: ((صناعة يمكننا بها أن نأتي بالحجة

---

٢. ينظر: المصدر السابق، ص٢٧-٢٨.

٣. ينظر: الصدر ، محمد باقر: الأسس المنطقية للاستقراء،ص٢٦-٢٧.

٤. آل ياسين، جعفر: الفارابي في حدوده ورسومه، ط١، عالم الكتب، ١٩٨٥م، ص١٧٨.

٥. الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص١٣.

٦. الأعسم ،عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب،ط١، بغداد ،مكتبة الفكر العربي،١٩٨٥م ، ص٢٢٦.

*. الخوارزمي الكاتب ، هو محمد بن احمد بن يوسف ، أبو عبد الله ، وكان معاصراً لأبي حيان التوحيدي ؛ ولم يكن مشهوراً ، شهرة زملائه من مفكري القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. من مؤلفاته (مفاتيح العلوم)، وهو كتاب له أهميته في تاريخ المصطلح العربي. ينظر : الأعسم، عبد الأمير، مرجع سبق ذكره ، ص٤٤.

على كل ما يوضع مطلوباً من مقدمات ذائعة، وأن نكون إذا اجبنا لم يؤخذ منّا ما يناقض به وضعنا)) [١].

وعرّفه ابن رشد (ت ٥٩٥هـ، ١١٩٨م): ((الصناعة التي نقدر بها إذا كنا سائلين أن نعمل من مقدمات مشهورة قياساً على إبطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه، وعلى حفظ كل وضع كلي يروم السائل إبطاله إذا كنّا مجيبين)) [٢].

ويتبيّن من خلال التعريفات السابقة الذكر، أنها جاءت موافقة للتعريف الأرسطي للجدل إلا في اختلاف بسيط في الألفاظ ما عدا تعريف الخوارزمي الكاتب كما تبين.

إلّا أن الأخذ بالتحديد الأرسطي للجدل لا يقف عند الفلاسفة الأوائل للمسلمين بل يستتبعهم فلاسفة ومناطقة المسلمين المتأخرين، فمثلا نجد من يعرفه بأنه:((القياس المؤلف من المشهورات أو المسلمات سواء كانت مقدمتاه من نوع واحد أو نوعين، ويسمى صاحبه مجادلاً)) [٣].

ويعرفه إبراهيم الباجوري (ت ١٢٧٦هـ) في حاشيته على متن السلم في فن المنطق للخضري بقوله: ((ما ركب من مقدمات مشهورة أو مسلمة إما عند الناس وإما عند الخصم)) [٤] .

أما الشيخ المظفر(قده) (ت ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م) فيعرّفه: ((إنه صناعة علمية يقتدر معها – حسب الإمكان– على إقامة الحجة من المقدمات المسلمة على أي مطلوب يراد، على محافظة أي وضع يتفق، على وجه لا تتوجه عليه مناقضة)) [٥] .

وهذه التعاريف الآنفة الذكر تناولت الجدل من الناحية المنطقية ولا سيما عند أرسطو ومن نحا منحاه، ولكن لمفهوم الجدل معان أخرى قد تقترب أو تبتعد من المنحى المنطقي لهذه اللفظة، وهذه المعاني إنما تستوضح وتستجلى من خلال المسار التاريخي الذي سنعرضه في الفقرات التالية .

---

١. ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله : الشفاء، تحقيق احمد فؤاد الاهواني،ج٩، ط١، قم، ذوي القربى،١٤٣٠ هـ، ص٢١.
٢. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٩.
٣. شهاب الدين ، أبو بكر عبد الرحمن : تحفة المحقق بشرح نظام المنطق، ط١، القاهرة ومطبعة المنار، ١٣٣٠ هـ، ص٢٥٢.
٤. حاشية الباجوري على متن السلم ، مصر ، مطبعة بوتاق، ١٢٩٧هـ، ص٩٧.
٥. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ط٢، قم، نهضت، ١٤٢٥هـ، ص٣٧٦.

ب-المسار التاريخي للجدل

الجدل صفة إنسانية لازمت الإنسان منذ وجد في هذا الكون، شأنها شأن الأسلحة التي تسلح بها الإنسان للحفاظ على استمرار بقائه، فمما لا شك فيه أن الإنسان مفطور على الدفاع عن بقائه، وتقريب مطالبه الدنيوية سواء على الصعيد المادي أو الصعيد الفكري، وهذا ما أكدّه القرآن بقوله تعالى:ﭽ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭼ[١] .

وأن الجدل بصورته العملية وعلى مستوى الممارسة لم يخلو وقت منه حتى إن الملائكة قد استخدمته مع الله عز وجل قبل أن يستخدمه الإنسان ٹ ڈ چ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ پپ پ ٻ ٻ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹٹ ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ چ[٢].

بل قد استعمله إبليس نفسه في جداله مع الله عز وجل[٣]، وورد على لسان الناس في مجادلاتهم مع الأنبياء والعكس صحيح[٤].

ولكننا لا نوافق من يذهب إلى أن الجدل لم يبدأ مع اليونان- معتمدا على ما تقدم- بل تسبقه جميع الأمم في ذلك[٥]، وذلك لأننا نفرق بين الجدل كممارسة والجدل كتنظير وتقنين ، والكلام كل الكلام في الجانب الثاني ، ومعه يصح لنا أن نقول إن الجدل بدأ يونانياً ولكن من هذه الجهة (التنظير والتقنين) شأنه في ذلك شأن التفلسف والتمنطق، والظاهر أن صاحب الرأي المتقدم قد خلط بين الجانبين فذهب إلى ما ذهب إليه، نعم إن الأفكار والثقافات تتلاقح فيما بينها، فلا يوجد فكر ولد أو ثقافة ولدت كاملة فالفلسفة الحقيقية إنما هي تلك التي تنجح من الاستفادة من كل ما تنطوي عليه الثقافة الإنسانية الفلسفية في تراث حي وغذاء خصب مع الاحتفاظ بخصوصية الفيلسوف في أن يجمع ويوحد ويوفق ليخرج من ذلك بفلسفة خاصة كما قال غاندي (ت ١٩٤٨م) : ((يجب أن افتح نوافذ بيتي كي تهب عليه رياح كل الثقافات شرط أن لا تقتلعني من جذوري))، وهذا ما سيحدث للجدل الأرسطي نفسه فيأخذ مديات واسعة لم تخطر على بال أرسطو نفسه.

١-الجدل قبل أرسطو:

أ- هيرقليطس (ت ٥٤٤-٤٨٣ ق.م)

---

١. سورة الكهف الآية ٥٤.

٢. سورة البقرة الآية ٣٠-٣١.

٣. سورة الأعراف الآية ١٢، وسورة ص الآية ٧٥-٧٦.

٤. سورة هود ، الآية ٣٢.

٥. ينظر: السيد الدغيم، محمود بن محمد: مقدمة تحقيق كتاب (الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة للصاحب محي الدين الجوزي)، تحقيق محمود بن محمد السيد الدغيم، ط١، القاهرة، مكتبة مدبولي ، ١٩٩٥م، ص٥٩-٦٤.

يقرر هيرقليطس في كتابه الذي يحمل عنوان: ((حول الكون)) أو ((في الطبيعة)) أو ((في الكل))*، عدة مبادئ منها : الانسجام هو دائماً نتاج المتقابلات، ولهذا فان الحقيقة الأساسية في العالم الطبيعي هي الكفاح وكل شيء في حركة مستمرة وتغير، والعالم نار حية دائمة البقاء، ويرى أن مبدأ الانسجام له ثلاثة أوجه هي ، المتقابلات خاضعة للتوتر الداخلي ، وأنها في حالة هوية بعضها مع بعض ، وأن الحرب هي القوة المهيمنة والخلاقة وهي الحالة السليمة للأمور، أما المبدأ الثاني فيعبر عنه بقوله المشهور : ((لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين))، ويضيف إليه فلوطرخس التفسير التالي: ((لأن مياهاً جديدة تتدفق فيه)) [١] .

وبغض النظر عن الخلاف في أن هيرقليطس قال بالتغيير المستمر وأنه دائم السيلان؛ لأنه رأى أن اصل الأشياء هو النار، أو أنه قال إن اصل الأشياء النار، لأنه رأى أن الأشياء دائمة السيلان؟[٢]، إلا أن المهم أن هيرقليطس قال بالصيرورة والتغير، بل عدّها هي وحدها الموجودة، والوجود والثبات والذاتية ليست إلا أوهاماً، والقول بالصيرورة لا يعني أنه في آن واحد يوجد الوجود وفي الآن التالي العدم، أنما الأمر يعني أن الوجود واللاوجود هما في كل شيء في الوقت نفسه[٣]، وهذا أنما يدل على أن هيرقليطس قد قال بالأضداد وأن كل ضد مرتبط به ضده[٤]، وبناء ما تقدم أنه يمكن القول: بأن هيرقليطس عندما وضع نظريته في الأضداد وعندما عرض فكرته عن التوتر القائم في الصيرورة قد مهد الطريق لفكرة الديالكتيك أو [الجدل][٥].

ب-زينون الأيلي(ت ٤٣٠/٤٢٠ ق. م)

---

١. بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ط١، قم، ذوي القربى، ١٤٢٧ هـ، ج٢، ص٥٣٤.
٢. للمقارنة بين الرأيين ينظر: المصدر السابق، ص٥٣٥، وينظر: جديدي، محمد: الفلسفة الإغريقية، ط١، بيروت، الدار العربية، ٢٠٠٩م، ص١٦٤.
٣. ينظر: ستيس، وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية (تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد)، ط١، بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٨٦ م ، ص٥٨-٥٩.
٤. ينظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.
٥. ينظر: ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق(تر: نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي)، ط١، بيروت، دار الفارابي ، ١٩٨٧ م ،ص٥٣.

*. لم يبق من هذا الكتاب سوى فقرات مقتضبة ومقاطع صغيرة، تُعرف بالشذرات عند الفلاسفة لا تزيد عن مائة وثلاثين شذرة ، ويمتاز الكتاب بصعوبته وغموضه وقد تباينت آراء الباحثين حول غموضه ، للمزيد ينظر : جديدي ، محمد :الفلسفة الإغريقية، ص١٥٩-١٦٠.

أقام برمنيدس (ت ٤٥٠ ق.م) مذهب الوجود بناءا كاملا لم يكن يحتاج بعد إلى مواد وإنما كل ما بقي هناك هو أن يدافع عن هذا المذهب ضد خصومه، وهذا ما قام به زينون تلميذ برمنيدس[١]، فمساهمة زينون في المدرسة الأيلية مساهمة سلبية للغاية بمعنى من المعاني، فهو لم يضف أي شيء إيجابي إلى تعاليم برمنيدس، ولكن الجديد عند زينون هي الأسباب التي طرحها للتدليل على هذه النتائج[٢] .

وهذا يعني أنه لم تكن لزينون فلسفة خاصة ولكنه كرس جهده للدفاع عن فلسفة أستاذه في أن الوجود ساكن وواحد، ومهمة زينون هي الدفاع عن هاتين القضيتين.

والمهم هو الأسلوب الذي استخدمه زينون في دفاعه، حيث كانت طريقته في مناقشة خصومه هي أن يسلم لهم بصحة قضاياهم، ثم يبين لهم ما يترتب على هذا التسليم من خلف وتناقض، أي كان يثبت القضية بتكذيب العكس، فهو لم يتخذ طريق البرهنة المباشرة على قضايا برمنيدس، وهذا ما عبّر عنه هيجل (ت ١٨٣١م) بـ(سلب التعين) [٣] ، ويرجع إلى زينون الفضل بأنه كان أول من كشف عن التناقض في التصورات[٤]، وعليه فان زينون قد نهج منهجاً جدلياً بحتاً يقوم على برهان الخلف ويرمي إلى إفحام الخصم[٥]، من هنا ذهب أرسطو ووفقاً لما يذكره ديجون اللائرسي (توفي في القرن الثالث ق.م) في كتابه حياة الفلاسفة، إلى أن زينون مؤسس الجدل أو أب الديالكتيك في بلاد اليونان[٦] ، وهذا ما أكده أيضا بيير دوكاسيه: في كتابه كتابه ((تاريخ الفلسفات الكبرى)) [٧] .

ويبدو أن أرسطو حينما قال أن زينون الأيلي هو الذي ابتكر الجدل، إنما كان يشير إلى مفارقات زينون التي دحضت بعض فروض خصومه بأن استخرجت منها نتائج لا يمكن التسليم بها[٨] .

---

١. ڤال، جان: طريق الفيلسوف (تر: احمد حمودي محمود)، القاهرة، سجل العرب، ١٩٦٧ م،ص٥١٥.
٢. بدوي، عبد الرحمن : موسوعة الفلسفة ، ج١، ص٣٧١.
٣. ستيس، وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية ،ص٤٥.
٤. عبد الفتاح إمام ، إمام :المنهج الجدلي عند هيجل، ط٣ ، بيروت، دار التنوير ، ٢٠٠٧م، ص٤٤-٤٥.
٥. ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق ،ص٥٢.
٦. ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار العلم، ص٤١.
٧. ينظر: دوكاسيه، بيير: تاريخ الفلسفات الكبرى(تر: جورج يونس)، ط١، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٦٠،ص٣٢.
٨. ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون) بإشراف زكي نجيب محمود، بيروت ، دار القلم، ص١٦٢.

وينبغي أن يعلم أنه لا نستطيع أن نقطع بأن زينون استخدم كلمة (الجدل) فعلا وإن كان من المسلم به أنه مارس الطريقة الجدلية[١].

ويظهر لنا هنا سؤال هام، أنه لماذا أرجع أرسطو الجدل إلى زينون ولم يرجعه إلى هيرقليطس؟ خصوصا أن البعض يتهم أرسطو بعدم فهم الجدل عند هيرقليطس عندما أرجعه إلى زينون[٢]، ويبدو لنا أن السبب في ذلك هو أن زينون في ممارسته للجدل كان أقرب إلى الجدل المنطقي منه إلى الفلسفي(والذي امتاز به هيرقليطس) وعليه فزينون أقرب إلى الجدل الأرسطي من هيرقليطس، ومن هنا نرى أن اتهام أرسطو ينمّ عن عدم دقة ويعبر عن نظرة أحادية.

ج-السوفسطائية (القرن الخامس ق.م):-

لقد ساهمت المدرسة الأيلية لا سيما عند زينون إضافة إلى هيرقليطس في ظهور السوفسطائيين (القرن الخامس ق.م)[٣]، وخصوصا الجانب الجدلي في التفكير، فقد استخدم السوفسطائيون المنهج الجدلي كأداة تقنية مهنية تعليمية نقدية معاً، ويمكن تحديد ما أثاره الجدل السوفسطائي وانجزه ضمن المحاور التالية [٤]:

١- النزعة الإنسانية. ٢- نسبية الحقيقة. ٣- الشعر والنثر. ٤- ادعاء العلم بكل شيء وإمكانية تعليمه، وبذلك فتح الجدل السوفسطائي إشكالية معرفية، تقوم على مقياس النقد وحدوده، ووجود الحقيقة أو لا وجودها، ومنهج الوصول إلى الحقيقة، فلقد أنكر السوفسطائيون وجود الحقيقة ومقياسها المطلق كما مارسوا النقد السلبي واستخدموا الجدل مهنة تملك قوة الصناعة[٥].

وفي الواقع لا نريد أن نعرض السوفسطائية بكل آراءها ومناقشتها والجدل حول صحتها أو لا، إذ هذا يخل بوحدة البحث، ولكن ما ينبغي هو أن نعرض الجانب الجدلي وميزته، فمن الباحثين من يصف الجدل السوفسطائي، بأنه جدل خطابي وأنهم يضعون- أي السوفسطائية- الفوز نصب أعينهم[٦] ، وإذا وصف الجدل السوفسطائي هكذا، فالجدل الأرسطي تنطبق عليه هذه التوصيفات في الجملة كما سيأتي في طيات الرسالة، ولكن الجدل السوفسطائي يمتاز بأن

---

١. ينظر: عبد الفتاح إمام، إمام: المنهج الجدلي عند هيجل ، ص٤٣.
٢. ينظر: الموسوعة الفلسفية بإشراف روزنتال و يودين (تر: سمير كرم)، ط٤، بيروت، دار الطليعة،١٩٨١ م، ص١٦٠.
٣. ينظر: ڤال، جان: طريق الفيلسوف، ص٥١٥.
٤. ينظر: الزايد، محمد: الجدل ضمن كتاب الموسوعة الفلسفية العربية (إشراف معن زيادة)، ط١، بيروت ، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م، ص٣١٨.
٥. ينظر: الزايد، محمد: المصدر السابق، ص٣١٩.
٦. ينظر: رسل، برتراند: حكمة الغرب (تر: فؤاد زكريا)، ، ط٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة،٢٠٠٩ م، ص٨٨. وكذلك ينظر: كرم ، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٥٨.

من خلاله يمكن البرهنة على صحة القضية بعد البرهنة على صحة نقيضها، ملتجئاً بصورة منتظمة إلى حجج دامغة ليس لها من الصحة غير الظاهر، وذلك في سبيل الوصول إلى غاياته، وهذا ما يدعى بالسفسطة[١]، حتى إن بروتاغوراس (ت ٤١٠ق.م) يفتخر أن بمقدوره أن يجعل الحجة الأردأ تبدو أفضل[٢].

بينما نجد أن الجدل الأرسطي، وكما سيأتي في طيّات الرسالة وإن اعتمد على المشهورات ولكنه خاضع لقواعد منطقية متّسقة، ووضع كتابا عن مغالطات السوفسطائية وردّها تحت اسم (السوفيسطيقا)[٣].

د- سقراط- (ت ٣٩٩ ق. م)

يرى بعض الباحثين أن سقراط هو الذي ساعد على ظهور الديالكتيك في صورة محددة المعالم ، ولجأ سقراط إلى المجادلات الفلسفية وسيلة لهداية الناس إلى الحقيقة[٤]، ولئن كان السوفسطائيون قد برعوا في الجدل اللفظي وانساقوا إلى الذاتية والفردية والنسبية؛ فإن سقراط كان صاحب منهج جديد هو المنهج السقراطي الذي يجري على أسلوب الحوار، وحجر الأساس في هذا المنهج هو البحث عن المبادئ الثابتة وراء الظواهر المتغيرة، البحث عن الكلي وراء جزئياته[٥] .

والجدل السقراطي يمكن ملاحظته في منهجه ((التهكم والتوليد)) ففي المرحلة الأولى كان يتصنع الجهل ويتظاهر بالتسليم إلى أقوال محدثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة عنها، ولكنهم لا يسلمونها، فيوقعهم في التناقض، وغرضه هنا هو تصنع الجهل، وإعداد العقول لقبول الحق[٦] ، وينتقل إلى المرحلة الثانية، وهي التوليد وهي مرحلة بناء جديد للمعرفة قائم على أساس الحوار، ويتم في هذه المرحلة إدخال طريقتين في البحث للوصول إلى هذه الغاية، وهي الاستقراء والتعريف، ويشير أرسطو في الميتافيزيقا إلى أن سقراط أدخل طريقة الاستقراء التي تذهب في الأشياء الفردية إلى تعريف المفهوم الكلي، وبواسطة

---

١. ينظر: عبد الله، محمد فتحي: الجدل بين أرسطو وكنط، ط١، بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٩٥م، ص١٢.
٢. بلانشي، روبير : المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل (تر: خليل احمد خليل)، ط١، بيروت، المؤسسة الجامعية،١٩٨٠ م، ص٢٦.
٣. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٦٩.
٤. ينظر: ڤال، جان: طريق الفيلسوف، ص٥١٥.
٥. عبد الفتاح إمام، إمام: المنهج الجدلي عند هيجل ، ص٥٣.
٦. ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٦٥.

الاستقراء يمكن التمييز بين ما يرجع إلى ماهية الشيء المطروح للمناقشة وبيّن ما لا يرجع إليها، وبهذه الطريقة تتشكل التصورات ابتداء من التمثلات[١].

وأطلق على هذه الطريقة في الاهتداء إلى الأشياء عن طريق السؤال والجواب اسم الجدل أو الديالكتيك الهادف إلى إخضاع المعاني ووضع الحدود، وميزة الجدل السقراطي أنّه لا يفرض رأياً، بل ينشد الحقيقة من خلال تبادل الحوار مع الآخرين، فالحقيقة ليست عقيدة ثابتة مقررة من قبل، بل هي وليدة تبادل الأفكار[٢].

هـ-أفلاطون- ت(٣٤٧ ق.م)

ما يتميز به الجدل الأفلاطوني* هو تحوله تدريجياً من مجرد أسلوب للمجادلة إلى منهج حقيقي وعلم[٣]، بدأ أفلاطون نقده للسوفسطائية اعتماداً على فكرة التغير والثبات سواء في المعرفة أو الأخلاق، فأفلاطون يطلب العلم بالماهيات لأنها ثابتة، ثم أقام مذهبه الجديد الذي يقوم على أساس الدافع الذي يدفع إلى الفلسفة، وهذا الدافع يسميه أفلاطون بالإروس أو الحب، فالإنسان حين يتذكر ما رآه من صور وماهيات في حياته السابقة، ويقابل هذه الصور بالأشياء المقابلة لها في العالم الحسي، يشعر أولا بالجزع، ثم يشعر بحماسة شديدة نحو التشبه بهذه الصور، فينتج من ذلك دهشة، وهذه العاطفة أو الوجدان مزيج من الحماسة والجزع والدهشة وحب الاستطلاع وهذه النزعة نحو التشبه بهذه الصور تسمى (بالأروس أو الحب) ولكن هذه النزعة تبقى نزعة وحسب، فهي حالة وسط بين الجهل أو المعرفة الفاسدة (المعرفة الحسية الظنية) وبين حالة معرفة المثل، فلا يستطيع الإنسان البقاء عليها لأنه مزيج بين الفقر والثراء[٤].
والثراء[٤].

وعليه لابد من تجاوز هذه الحالة إلى حالة أكمل وأتم ألا وهي خطوة الديالكتيك، وأفلاطون يكرر مراراً في (فدرس) [في البلاغة] أن الإروس في مرتبته أدنى من الديالكتيك، ثم يقول في

١. ينظر : ماكوفلسكي، الكسندر : تاريخ علم المنطق ،ص٦٣.
٢. ينظر : بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٥٧٨.
٣. ينظر : ڤال، جان: طريق الفيلسوف، ص٥١٥. وينظر أيضاً : الحفني، عبد المنعم: الموسوعة الفلسفية، ط١، بيروت ، دار ابن زيدون ، ص١٥٣.
٤. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج١، ص١٦٠.

*.يذهب البعض إلى ان أفلاطون أول من ذكر هذه الكلمة صراحة في محاولاته ، حيث ورد في شذرات بارمنيدس قوله: ((احكم باللوجوس على ما انطق به من براهين..)) أن هذا هو أول استخدام لكلمة اللوجوس بمعنى النقاش الجدلي ، للمزيد ينظر: عبد الفتاح إمام ، إمام : المنهج الجدلي عند هيجل ، ص٤٣.

(فيلابوس) [في اللذة أو الخير] إن المعرفة الديالكتيكية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلاّ عن طريق الديالكتيك [١] .

أقام أفلاطون الديالكتيك على ثلاث قواعد[٢] :

١- التعريف، بدء الحوار بتحديد المفهوم وتعريفه.

٢- التركيب والتحليل وهما:

أ. الجدل الصاعد أو الانتقال من مجموع الظاهرات إلى بنيتها أو نظامها أو غاياتها التي توحدها.

ب. الجدل الهابط أو التحليل بالعودة الثانية من الغائية إلى النظام إلى الجزء المحسوس.

٣- الحركية ، يستمر جدل الحركة من التعريف إلى التركيب إلى التحليل إلى التفريق.

ويلاحظ أن الجدل الصاعد يكون بالاستقراء ، والنازل يكون عن طريق القسمة [٣].

وينبغي أن يعلم أن الجدل الصاعد وإن اعتمد على الاستقراء إلا أنه مختلف عن المفهوم الحديث للاستقراء ، فالكلي عند أفلاطون لا يستنبط من معطيات تجريبية، مأخوذة في تكاملها باسره ، فالمادة العينية التي تدركها الحواس ليست إلا وسيلة لأنها توقظ في الروح ذكريات المثل التي قامت برؤيتها للملأ الأعلى[٤] .

وينبغي أن يعلم أيضا أن القسمة في الجدل النازل إنما هو قسمة حقيقية عضوية، بمعنى أنها قسمة من حيث الكيف لا الكم؛ لأن المطلوب ليس هو بيان المقدار وإنما هو بيان الصفات المشتركة أو الماهيات[٥].

٢- الجدل عند أرسطو:

لقد تحدثنا عن تعريف الجدل عند أرسطو في بداية التمهيد، والرسالة بفصولها الثلاثة إنما هي الجدل الأرسطي وتحليل مكوناته على مستوى البنية الداخلية للجدل أو الخارجية منه، ولكن يطيب لي هنا أن أتحدث عن أمور تخص الجدل لا تحليلا له ، بل يمكن القول إنها لوازم اتصف بها الجدل الأرسطي وميزه عن غيره.

---

١. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة،ج١ ص١٦٠.
٢. ينظر: الزايد، محمد : الجدل ، ضمن كتاب (الموسوعة الفلسفية العربية)، مج١، ص٣١٩.
٣. ينظر: جديدي، محمد : الفلسفة الأغريقية، ص٢٧٦.
٤. ينظر: ماكوفلسكي ، الكسندر : تاريخ علم المنطق، ص٧٤.
٥. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج١، ص١٦١.

لقد اختلف أرسطو مع أفلاطون في النظرة إلى الجدل ؛ فإذا كان الجدل عند أفلاطون هو منهج الوصول إلى الحقيقة ، فهو ليس الطريق الموصل إلى اليقين عند أرسطو[١]، بل هو فن يمكن تعلمه لإتقان النقاش والحوار بين الناس العاديين؛ لأنه استدلال قائم على الآراء السائدة والمقدمات الذائعة وليس على المقدمات اليقينية كالبرهان[٢]، وهذه الفائدة التي ذكرها الباحثون هي إحدى الفوائد لا الفائدة المنحصرة للجدل كما سياتي في الفصل الأول في الرسالة .

ويرى بعض الباحثين أن ما دفع أرسطو للتأليف في هذا الموضوع تلك المناقشات التي كانت تدور ليل نهار بين الأثينيين، حيث كان بعض المتجادلين غير أمناء في هذه المجادلات، فكانوا يأتون بحدود متكافئة وغامضة المعنى فيوقعون الآخرين في حبائل هذه المخادعات اللفظية، وهذا ما دفع بأرسطو فعلاً لضبط هذه المجادلات بما قدمه عن القياس الجدلي في (الجدل) وما قدمه من كشف لهذه المخادعات اللفظية في (الأغاليط السوفسطائية)[٣] .

ولذلك فإن كتاب الطوبيقا يعد أول بحث منظم عن الجدل ، ويفتخر أرسطو بحق بأسبقية معالجته للموضوع [٤].

ولكن هل يعني هذا الكلام المتقدم، أن أرسطو ألّف في الجدل لإدارة تلك المناقشات و من أجل ضبط الخروقات والثغرات التي تقع في الاستدلال فقط ؟، هذا الكلام وإن كان صحيحا ولكنه يعبر عن جانب من الحقيقة ، لا كل الحقيقة ؛ فإن البرهان وان كان سبيلا مضمونا لتحصيل الحق، ولكن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به في جملة من المواقع واللجوء إلى سبيل آخر وهو سبيل الجدل، أما الأسباب الداعية إلى عدم الأخذ بالبرهان فهي أمور [٥]:-

١- أن البرهان واحد في كل مسألة، لا يمكن أن يستعمله كل من الفريقين المتنازعين، لأن الحق واحد على كل حال، فاذا كان الحق مع احد الفريقين فإن الفريق الآخر يلتجئ إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه.
٢- أن الجمهور أبعد ما يكون عن ادراك المقدمات البرهانية إذا لم تكن من المشهورات بينهم ، وغرض المجادل على الأكثر إفحام خصمه أمام الجمهور، فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدمات المشهورة بالطريقة الجدلية وان كان الحق في جانبه ويمكنه استعمال البرهان.

---

١. ينظر: النشار، مصطفى : نظرية العلم الأرسطية، ط١، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٦م ، ص٥٦.
٢. ينظر: المصدر السابق: نفس الصفحة.
٣. ينظر: المصدر السابق: ص٥٧.
٤. ينظر: فتحي عبد الله، محمد : الجدل بين أرسطو وكنط، ص١٦. وينظر :الموسوعة الفلسفية المختصرة (تر: فؤاد كامل وآخرون)،ص١٦٥.
٥. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق،ج٣، ص٣٧٤.

٣- أنه ليس كل احد يقوى على إقامة البرهان أو إدراكه، فيلتجئ المنازع إلى الجدل لعجز عن البرهان أو لعجز خصمه عن الإدراك.

٤- أن المبتدأ في العلوم قبل الوصول إلى الدرجة التي يتمكن فيها من إقامة البرهان على المطالب العلمية، يحتاج إلى ما يمرن ذهنه وقوته العقلية على الاستدلال على المطالب بطريقة غير البرهان ، كما قد يحتاج في تحصيل القناعة والاطمئنان إلى تلك المطالب قبل أن يتمكن من البرهان عليها، وليس له سبيل إلى ذلك إلاّ سبيل الجدل، وعليه فمعرفة هذه الأسباب وغيرها تظهر لنا قوة الحاجة إلى الجدل.

٣-الجدل بعد أرسطو :

أ- في الفلسفة اليونانية المتأخرة:

يطيب للبعض أن يرى للجدل مكانة عليا عند الرواقيين، حتى قيل إنه لو كان للآلهة علم بالجدل، فإنه العلم بجدل اقريسيبوس (ت ٢٠٥ ق.م)، وكان الجدل عندهم يعني المنطق الصوري [١]، ولكن هذا يمثل جانباً تبسيطياً لمكانة الجدل عند الرواقيين ، فبداية نجد أن الرواقيين اختلفوا فيما بينهم حول تحديد فروع الفلسفة الرئيسية أو تصنيف العلوم الفلسفية ، فنجد مثلاً أن أرسطون الخيوسي(القرن الثالث ق.م) يذهب إلى أن المنطق لا يؤدي إلى معرفة حقيقة؛ بل هو يمثل نوعا من التدقيقات لا تفيد كثيراً في تحصيل المعرفة الحقيقية، وعليه فهو غير مفيد، وكذلك الكلام في المعرفة الطبيعية، لأن ماهيات الأشياء الطبيعية لا يتيسر للعقل أن يدركها، فلم يبقى غير فرع واحد من الفلسفة يجب على الفيلسوف أن يعنى بدراسته ألا وهو الأخلاق (المسائل العامة الكلية)، أما بالنسبة لبقية الفلاسفة الرواقيين فيختلف الأمر، فنجد أن زينون الرواقي (ت٣٣٢- ٢٦٢ق.م) كان يقسم الفلسفة إلى المنطق ونظرية المعرفة والطبيعيات والأخلاق وكذلك باقي الشخصيات على اختلاف فيما بينهم في تحديد الأوليات بالنسبة لأجزاء الفلسفة [٢] .

والمسألة الأخرى أن المنطق عندهم كاد ينحّل ويخرج عن الطريق الأصلي الذي رسمه أرسطو وأضحى اهتمامهم بالناحية الشكلية التي ظهرت في تقسيمهم للمنطق إلى نوعين : الديالكتيك والقسم الثاني هو الخطابة، تبعاً لتقسيمهم للكلام إلى نوعين: نوع متسلسل ونوع مرسل.

والأول يتعلق بالديالكتيك والآخر الخطابة، ونجدهم حتى في المنطق نفسه عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية الصرفة (أي ناحية الألفاظ والحدود أكثر من عنايتهم بالبحث في العمليات

---

١. ينظر: الحفني ، عبد المنعم: الموسوعة الفلسفية ، ص١٥٣.

٢. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ط٤، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠، ص١٢-١٣.

المنطقية العقلية الحقيقية التي يقوم بها الذهن أثناء التفكير)، يضيفون إلى المنطق، نظرية المعرفة التي تبحث عندهم في أسس المعرفة ومصادرها[١].

وبالتالي لم يكن الديالكتيك أو الجدل عندهم إلاّ تسمية واصطلاحا أطلقوه على المنطق الصوري الذي لم يأتِ بشيء جديد إلا من الناحية الشكلية (الألفاظ) فجعلوه أقرب إلى اللغة منه إلى الفلسفة والميتافيزيقا.

والاتجاه الآخر في الفلسفة اليونانية بعد أرسطو ، هو الأفلاطونية المحدثة، حيث ينظر أفلوطين (ت ٢٧٠م) إلى النفس الإنسانية النظرة نفسها التي كانت لدى أفلاطون، فالنفس كانت تحيا من قبل حياة أبدية، ثم هبطت من هذه الحياة الأبدية إلى الحياة الجسمية البدنية، والنفس الإنسانية من ناحية الإدراك تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث، يبدأ بالإحساس ويتوسط بالنظر وينتهي إلى الوجد، والإنسان لا يستطيع أن يتعلق بالمحسوس مادام المحسوس مصدر التغير والكثرة والتبدد فلا بد أن ينتهي إلى الوحدة والطمأنينة والسكون، وعليه لا بد من التخلص من تلك الحالة إلى درجة النظر وفيها يرتب الإنسان بين التصورات بعضها ببعض ويربط فيما بينها من أجل البرهان، وتسمى هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك .

وأفلوطين يعتد كثيراً بهذه الدرجة ؛ باعتبارها حلقة الوصل، ويرى أفلوطين أنه لا ينبغي الوقوف عندها لأنها تمثل حالة استثنائية بين الذات والموضوع[٢].

ونجد هنا أن الأفلاطونية المحدثة، وخصوصا عند أفلوطين، أعادت إلى الديالكتيك (الجدل) المكانة التي كانت له عند أفلاطون.

ب- في العصر الوسيط

إن الحدود التي يأخذ بها عادة مؤرخو الفلسفة الوسيطة في تحديدهم للتاريخ العام للعصر الوسيطي يبدأ من القرن التاسع الميلادي لينتهي مع فجر القرن الخامس عشر، ويتحدد بالعالم الغربي، المسيحي واللاتيني[٣].

حيث اقترض استعمال كلمة جدل من بعض الرواقيين فصارت تدل على المنطق الصوري وتقابل البيان، فهي تشكل مع البيان والنحو الفروع الثلاثة للثالوث[٤] *، وكان مقتصراً –أي الجدل– في ذلك العهد على الثلاثة الأولى من كتب أرسطو المنطقية : المقولات والعبارة

---

١. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص١٦.
٢. ينظر :المصدر السابق، ص١٤٨-١٤٩.
٣. ينظر: جونو، إدوار: الفلسفة الوسيطة (تر: علي زيعور)، ط٣، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٢م، ص٢٤.
٤. ينظر: لالاند، اندريه: موسوعة لالاند الفلسفية (تر: خليل احمد خليل)، ط٢، باريس، منشورات عويدات، ٢٠٠١ م، مج١، ص٢٧٣.

والتحليلات الأولى[١]، وإنما استخدموه في الدفاع عن قضايا الدين، فـ(بيرنجي دي تور) (ت ١٠٨٨ م) أحد أولئك الذين عالجوا الدين بالجدل وكان يرى في الجدل خير أداة لاستكشاف الحق، ويقول إن استخدام الجدل استخدام العقل، والبعض يرى أن المنطق لا يتناول سوى الألفاظ، وينكر على البعض في تطبيقهم المنطق على اللاهوت، باعتبار خصيصة المنطق المذكورة من جهة ، وعلى تسامي الله فوق العقل من جهة أخرى، والقواعد المنطقية تبين النظام الواجب رعايته في المناقشة[٢] .

ونلاحظ هنا أن الجدل في العصر الوسيط لم يأت بشيء جديد وإنما هو مقارب للجدل الرواقي.

ج- في الفلسفة الإسلامية

يرى بعض الباحثين أن تاريخ المنطق العربي** يغطي كل المرحلة التي تمتد من القرن الثامن حتى التاسع عشر الميلادي، وأن هذا العلم حتى مجيء القرن العشرين لم يتقبل أي تأثير خارجي باستثناء تأثير الفكر اليوناني القديم وبقيت كل التجديدات التي يعرفها الغرب منذ القرون الوسطى مجهولة لديه[٣] .

ولابد هنا من الإشارة إلى حركة الترجمة، إذ نقل التراث اليوناني الفلسفي إلى العرب واطلعوا عليه ، فالترجمة بدأت في زمن بني أمية وكانت الصدارة لخالد بن يزيد بن معاوية(ت ٩٠هـ،

١. ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، بلا ط ، بيروت، دار القلم، ص٦٣.
٢. ينظر: المصدر السابق، ص٧٣.
٣. ينظر: فاخوري، عادل: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، ط١، بيروت، دار الطليعة،١٩٨٠م، ص ١٩.

*. في العصر الوسيط ، الحلقة الأولى من الدراسات الجامعية في كلية الفنون الفلسفية ،كانت تتضمن النحو والبلاغة والجدل، امّا المرحلة العليا من الدراسات الجامعية كانت تتضمن الحساب وعلم الهندسة، الموسيقى، علم الفلك. ينظر لالاند ، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية ، مج٣، ص١٤٨٣، مج٢، ص١٠٨٣.

**. المنطق العربي اسم يطلق على تلك الجهود التي بذلها الباحثون في العالم الإسلامي في مجال الدراسات المنطقية وما تمخضت عنه تلك الجهود من أعمال في هذا المجال. ينظر: محمود ، زكي نجيب: مقدمة كتاب تاريخ علم المنطق عند العرب(تر: محمد مهران) تأليف نيقولا ريشر، باريس، منشورات أسماء، ص١٥.

٧١١م) الذي اشتغل بعلم الكيمياء ونقلت عدة كتب في موضوع الطب في عهد مروان بن الحكم (ت ٦٥هـ، ٦٨٥م) وعمر بن عبد العزيز(ت ٩٩هـ، ٧٢٠م) [١].

إلا أن ما يهمنا هنا هو نقل التراث المنطقي اليوناني*، إذ جرى أساسا على أيدي المسيحيين السريان لا سيما النساطرة منهم، وفي بيت الحكمة، مركز الترجمة الذي أسسه في بغداد أبو زكريا ابن ماسويه (ت ٨٥٧ م) ، ازدهرت مدرسة حنين (ت٨٧٧ م) وابنه اسحق (ت٩١٠م) ففي هذه المدرسة تمت ترجمة الجزء الأكبر من المصنفات اليونانية إلى العربية [٢].

وهنا نرى الأسس الحقيقية لعمل ترجمة متقنة وعلمية، إذ في زمن حنين وابنه اسحق بدأ العمل لترجمة جديدة لكل كتاب من كتب الأورغانون في العربية، وكان العمل يبدأ بوضع ترجمة سريانية جديدة ، ينقل نصها فيما بعد إلى العربية[٣]، وأن الصورة النهائية لترجمة المنطق اليوناني كانت على يد الحسن بن سوار (ت ١٣٢هـ) والتي بقيت لنا إلى الآن من الترجمة العربية للمنطق اليوناني، ونسخته تعبر خير تعبير عن الصورة المكتملة التي بلغتها ترجمة الكتب المنطقية في المرحلة الثانية لمدرسة بغداد، وتمتاز هذه النسخة بالدقة العلمية والإتقان المنهجي، إذ جمع في نسخته كل جهود المترجمين والمعلِّقين والشراح كما يقول هو نفسه[٤].

أمّا الجدل الأرسطي (الطوبيقا) ، فقد نقله اسحق إلى السرياني ، ونقل يحيى بن عدي(ت ٣٦٤هـ، ٩٧٥م) الذي نقله اسحق إلى العربي، ونقل أبي عثمان الدمشقي في القرن التاسع الميلادي منه سبع مقالات ، ونقل إبراهيم بن عبد الله الثامنة[٥].

وبفعل هذه الترجمة برز عدد كبير من الفلاسفة المسلمين كالكندي (ت ٢٦٠هـ، ٨٧٣ م) والفارابي وابن سينا (ت ٤٢٨هـ، ١٠٣٧م)، وهؤلاء اظهروا براعة فائقة في طرق التعامل مع الكتب المترجمة ، حيث حللوا الأقوال العلمية القديمة وطرحوها على شكل قضايا صادقة تعتمد

---

١. ينظر: محمد إبراهيم، نعمة : الفلسفة الإسلامية، ط١، النجف، دار الضياء، ٢٠٠٧ م ،ج١ ، ص٨٥-٨٦.
٢. ينظر: فاخوري ، عادل: منطق العرب، ص٢٠.
٣. ينظر: ريشر، نقولا: تاريخ علم المنطق عند العرب،ص٢٦٣.
٤. ينظر: حمية، خنجر: جدل الإبداع والاتباع، ط١، بيروت، دار الأمير ،٢٠٠٩ م، ص٧٤-٧٥.
٥. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: مقدمة(منطق أرسطو)، ج١، ص٢٤-٢٦.

*. مع أن نقل كتب الفلسفة لم يكن مقصوراً على نقل كتب أرسطو، فإن فلسفة أرسطو هي التي غلبت على الفلسفة العربية وطبعتها بطابعها، وسواء أكان السبب في ذلك أن كتب أرسطو ترجمت هي وشراحها ففهما العرب أكثر من غيرها، أم كان سببه أن فلسفة أرسطو أكثر قبولا عند العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المعاني المجردة، فالفلسفة العربية ليست شيئا آخر غير فلسفة أرسطو إلى حد أن الجامعات الأوربية في العصور الأخيرة من القرون الوسطى كانت تدرس الفلسفة العربية باعتبار أنها فلسفة المشائين. ينظر: السيد، أحمد لطفي: تصدير كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، باريس، دار بيبليون، ٢٠٠٨، ص١٥.

على الحجة والنظر العقلي المجرد ، وراحوا جميعاً يبحثون عن طرق جديدة لإثبات أقوال الفلاسفة القدماء التي تنسجم مع عقيدتهم، أو تكذيبها ورفضها عندما تكون مخالفة للدين[١].

وأفضل من شرح الجدل الأرسطي ووقف على معانيه هو الفارابي – إذ إن الأبحاث المنطقية لم تأخذ انطلاقها إلا مع الفارابي– وابن سينا لا سيما في منطق الشفاء ، وثالث القوم هو ابن رشد الذي لخص كتاب الجدل لأرسطو وشرحه، ويعتبره الباحثون من التفاسير الدقيقة للمنطق الأرسطي، فهؤلاء الثلاثة وإن ساروا على غرار منطق أرسطو إلا أننا نجد اختلافات عن أرسطو في ثنايا كتاب الجدل لكل واحد منهم ، وسنرى ذلك في طيّات الرسالة.

وللجدل أثر بيّن في العالم الإسلامي، حيث كان الحوار والجدل والأخذ والرد بدرجة لا تقل عما كانت عليه في أثينا في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، وأفاد منه المسلمون في جدلهم، وبخاصة أهل الفرق والفلاسفة والمتكلمون، وإذا كان المناطقة المتأخرون قد أهملوه نوعاً، فإنه كان مصدرا هاما لعلم إسلامي جديد هو (علم آداب البحث والمناظرة) [٢].

ومن الجدير بالذكر أن الفلاسفة المسلمين قد استدلوا على وجود هذه الصناعات ومن ضمنها الجدل في القران الكريم من خلال الآية چ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈۈ ۋ ۋ ۅ ۅ چ[٣] ، حيث يقول صدر المتألهين (ت ١٠٥٠ هـ) :((فأمر الله نبيه بدعوة الخلائق إلى أنواع مختلفة من الرزق حسب تفاوت الغرائز والجبلات للخلق، فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء إلى الأرض مشتملة على أقسام من الرزق لطوائف من الناس ولكل منها رزق معلوم فالحكمة والبرهان لقوم ،والموعظة والخطابة لقوم ، والجدل والشهرة لقوم))[٤] .

ويقود هذا التقسيم إلى نظرية أخرى سيكولوجية واجتماعية قال بها الفارابي وابن رشد، وملخصها أن الناس متفاوتون في إدراكهم ومدى تقبلهم للحجج والبراهين فمنهم من اتسعت ثقافته واكتمل إدراكه بحيث يقوى على تفهم البرهنة اليقينية وهؤلاء هم الخاصة من فلاسفة وعلماء ومنهم من ضاق علمه وقصر إدراكه فيقنع بالأمور المسلمة والمشهورة ومنهم من لم تتوفر له ثقافة ولا فكر ناضج وتكفيه الأدلة الخطابية وهؤلاء هم العامة والدهماء[٥].

---

١. ينظر: محمد إبراهيم، نعمة: الفلسفة الإسلامية، ج١، ص٩٣.

٢. ينظر: مدكور، إبراهيم: تصدير (كتاب الشفاء) لابن سينا، ط١، قم، ذوي القربى، ١٤٣٠هـ،ص٢.

٣. سورة النحل آية ١٢٥.

٤. صدر المتألهين ، محمد بن إبراهيم : أسرار الآيات، ط١، بيروت ، دار الصفوة ، ٢٠١١ م ، ص٣٢٩. وينظر أيضاً: الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، (بلا ط)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، (بلا ت)، ج١٢، ص٣٧١–٣٧٢.

١. ينظر: مدكور ، إبراهيم : مقدمة كتاب الشفاء، ص٣–٤.

د- في الفلسفة الحديثة

نجد أن الجدل في الفلسفة الحديثة، قد اتخذ طابعاً آخر، فهو عند كانط يمثل منطق الظاهر، والظاهر عنده إما أن يكون منطقيا مثل مغالطة المصادرة على المطلوب الأول*، أو فيزيائياً كتضخم القمر عند الأفق، أو مغاليا مثل الوهم الذي به يظن الإنسان أنه يمكن أن يخرج عن نطاق العقل لكي يبين حقيقة الله وحقيقة النفس(١)، وإن دراسة هذا (الوهم الطبيعي والمحتوم) مهما امكن الاعتراف به كوهم ، يشكل (الجدل الاعلائي) [الجدل الترانسنتدالي] ، الجزء الثاني من المنطق الاعلائي [المنطق الترانسنتدالي].

وعليه فكانط استعمل هذه الكلمة – أي الجدل- للدلالة على الوهم ذاته، وكذلك للدلالة على درس هذا الوهم الإزدرائي لا غير(٢) .

يقول عبد الرحمن بدوي(ت٢٠٠٢م):((وبعد هذا جاء كانت فأعطى لهذه الكلمة المعنى الذي كان كما عند أرسطو))(٣).

وأرى أن هذه المقاربة التي ذكرها بدوي بعيدة ، فجميع المعاني التي أعطاها كانط للجدل لا تقترب من معنى الجدل عند أرسطو، إلاّ اللهم في المدلول المنطقي للمعنى الأول والثاني باعتبار إن الجدل عند أرسطو تابع للمنطق باستثناء المعنى الثالث الذي اتخذ جانباً فلسفياً والذي يقترب من المعنى الأفلاطوني للجدل.

أما أبرز استعمال للجدل في العصر الحديث فنجده عند هيجل (ت ١٨٣١ م) ، ويتحدّد الجدل عند هيجل من خلال موضوع الفلسفة؛ فموضوع الفلسفة عند هيجل هو الفكرة الشاملة – العقل الخالص- بتجلياته الثلاثة، فالعقل الخالص أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها، والعقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح –وهذه هي أجزاء فلسفة هيجل- فهيجل بعد استعراضه للمناهج المتّبعة في البحث الفلسفي [المنهج الرياضي والمنهج التجريبي] يرفضها ويتوصل إلى منهج يجمع بين الاثنين يشمل المنهج التحليلي

---

٢. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص١٧٨.

٣. ينظر: لالاند، اندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، مج١، ص٢٧٤. وكذلك ينظر: ڤال، جان: طريق الفيلسوف، ص٥١٨-٥١٩.

٤. بدوي، عبد الرحمن :خريف الفكر اليوناني،ص١٧٨.

* المصادرة على المطلوب الأول أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به إنتاجه. ينظر : ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله : النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ط٣ ، طهران، مؤسسة انتشارات ١٣٨٧هـ، ص١٠٣.

والتأليفي في آن واحد، يطلق عليه هيجل اسم المنهج الجدلي[١] ؛ والعلم المتكفل بدراسة هذا المنهج هو المنطق، والجدل هو الذي يكون فيه التناقض بين الموضوع وبين نقيض الموضوع ويرتفع هذا التناقض إلى مركب موضوع ، واللحظة الجدلية هي اللحظة التي يتم فيها الانتقال من التناقض بين الموضوع ونقيضه إلى مركب الموضوع [٢]، ولا نريد أن نخوض في تفاصيل الجدل الهيجلي وإن كان موضوعاً شيقاً ؛ لأنه سيخرجنا عن وحدة البحث.

وهنا قد يبدو لأول وهلة أن صورة الجدل الهيجلي في المثلث بين الفكرة ونقيضها والمركب، تقارب الجدل الأرسطي في العملية الجدلية، إذ إن الجدل يتم بين فكرة (وضع) يُراد الحفاظ عليه، وهي مهمة المجيب ، وبين فكرة يُراد لها أن تناقض وضع المجيب وهي مهمة السائل، أمّا للوصول إلى فكرة جديدة أو تتقرّر إحدى وجهات النظر المختلفة ، وعلى الاحتمال الأول أي التوصل إلى فكرة أو رأي جديد يتقارب هذا الاحتمال مع ما ذهب إليه هيجل*.

ولكن هذا التناقض بين السائل والمجيب إنما صحّ لأن الكلام المبحوث هو المشهورات الظنية وبديهي يحصل الاختلاف حوله، ولكن اذا كان الكلام يدور حول الحق أو اليقين فلا مجال للاختلاف؛ إذ البرهان واحد كما تقدّم. إذ لا مجال للتناقض عند أرسطو حول الحقائق ((باعتبار إن المنطق عنده يُبنى على قاعدة رئيسية وهي (قانون عدم التناقض) بينما ينهض الجدل الهيجلي على فكرة التناقض)) [٣]، وحتى لو افترضنا التناقض فهذا التناقض جزئي يشمل فقط الآراء ووجهات النظر بينما الجدل الهيجلي يتجاوز الآراء والأقوال واصبح طريقة لتفسير الواقع وقانونا كونيا عاما ينطبق على مختلف الحقائق وألوان الوجود[٤].

ثانياً – موقع الجدل من المنطق الأرسطي:-

---

١. ينظر: عبد الفتاح إمام، إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، ص ١٥-١٧ .
٢. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص١٧٨.
٣. ينظر: الشنيطي، محمد فتحي: المعرفة، ط٥، القاهرة، دار الثقافة،١٩٨١م ،ص١٤٠.
٤. ينظر: الصدر، محمد باقر: فلسفتنا، ط١٢، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٢ م، ص٢٢١.

*. وهذا المعنى يقارب مع ما ذهب إليه أحد الكتاب الماركسيين نقلاً عن: الصدر، محمد محمد صادق: اليوم الموعود، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٢، ص٧٢-٧٣.

يستدعي بحث ((الجدل في منطق أرسطو)) أن نتبيّن موقع الجدل في هذا المنطق وتحت أي بحث منطقي يقع ، ودلالات ذلك على المنطق الأرسطي، وقبل الكلام عن هذا الجانب، يستحسن أن نقف أولاً على تعريف المنطق.

أ- الدلالة اللغوية والاصطلاحية للمنطق.

١- المنطق في اللغة:-

أصل المنطق في اللغة النطق، نَطَقَ الناطِقُ يَنْطِقُ نُطْقاً ، أي تكلم ، والمنطق : الكلام ،والمِنْطيق، البليغ، وكلام كل شيء: مَنْطِقهُ[١]، ومنه قوله تعالى: چ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ چ [٢].

فالمنطق: إمّا مصدر ميمي بمعنى النطق، أُطلق على هذا العلم مبالغة، من قبيل (زيد عَدْل)، وإمّا اسم مكان، كأن هذا العلم محل النطق ومظهره، يظهره بصورته المطلوبة القويمة لطالب هذا العلم، فيكون نطقهُ صحيحاً [٣].

وفي اليونانية (λογἰχή) ولا يعلم بالضبط من استعمله ومتى جرى استعماله بالمعنى الحديث ، ويذكر برانتل، أن من المحتمل أن يكون من ابتكار شارحي أرسطو، وضعوها اصطلاحا لكي يقابلوا بين الأورغانون لأرسطو وبين الديالكتيك عند الرواقيين (ولعل ذلك كان في عهد اندرونيقوس الروسي الذي توفي في القرن الأول ق.م)، وعلى كل حال استعملها شيشرون (ت ٤٣ ق.م) في كتابه (De finibus) [في طبيعة الآلهة] ويدل استعمالها عند الإسكندر الافروديسي (توفي في القرن الثالث للميلاد) وجالينوس (ت ١٩٩/٢٠١ م) على أنها قد أصبحت شائعة في عصرهم، أي في القرن الثاني بعد الميلاد.[٤]

غير أن كلمة (λόγος) أي اللوغوس في اليونانية تدل أيضا على العقل أو الفكر أو البرهان، ومن هنا كان من الميسور استخدام اسم صفة منها يدل على الفكر والبرهان والتفكير العقلي [٥] .

أمّا في العربية فلا تدل كلمة (النطق) في اصلها اللغوي إلاّ على الكلام والتلفظ، ولكن المترجمين في القرن الثاني، حين أرادوا ترجمة اللفظ اليوناني، رجعوا إلى الأصل الاشتقاقي وهو

---

١. ينظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، مادة نطق، ج١٠ ص٣٥٤.
٢. سورة النمل: ١٦.
٣. ينظر: الحيدري، رائد: المقرر في توضيح منطق المظفر، ط١ ، بيروت ، مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٤ م، ص٩.
٤. ينظر: لالاند، اندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، مج٢، ص٧٤٢-٧٤٣. وينظر أيضا: بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصوري والرياضي ، ط٤، الكويت وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧ م ،ص٣.
٥. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصوري والرياضي ،ص٣.

الكلام أو النطق مع عدم مراعاتهم للمعنى الحقيقي المستعمل حينئذٍ لهذا اللفظ من حيث انه لم يكُ يدل على العقل أو الفكر كما هي الحال في اليونانية، ومن هنا اضطر أهل الفلسفة إلى تبرير هذا الاستعمال بأن فرقوا بين نوعين من النطق؛ النطق الظاهري والنطق الباطني، والأول هو التكلم، والثاني إدراك المعقولات وبهذه التفرقة أعطوا الكلمة مدلولها الأصلي والاصطلاحي معاً.[١]

٢- المنطق في الاصطلاح:-

إن تطور المنطق من مرحلة فلسفية إلى مرحلة رياضية صرفة يحل فيها الحساب محل القياس، فضلاً عن الأنواع الكثيرة التي استجدت على علم المنطق بعد أرسطو بحيث اصبح المنطق علم كل العلوم، وأصبحت قواعده تنطبق على كل العلوم ، يجعل من الصعب تعريف المنطق تعريفاً دقيقاً ، لأننا لا نعرف ابتداء المادة التي يبحث فيها كل علم باسم المنطق وبالتالي عن أي نوع نتكلم ؛ هل (المنطق المادي) التطبيقي أو (المنطق الصوري) الرمزي أو المنطق الوجودي أو المنطق النفساني أو المنطق البرجماتي أو المنطق السوسيولوجي أو الجدلي[٢] .

ومع ذلك يرى بعض الباحثين أنه يمكن تعريف المنطق فيشمل أنواع المنطق المختلفة وهو: (إن المنطق موضوعه اتفاق الفكر مع نفسه، ومع الواقع، وغرضه البحث عن القوانين التي يتم بها هذا الاتفاق المزدوج).[٣]

أما تعريف المنطق بأنه العلم الباحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح وموضوعه البحث في خواص الأحكام ، لا بوصفها ظواهر نفسية ، بل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا ، ويعني على الأخص بتحديد الشروط التي بها نبرر انتقالنا من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها؛ فمقصودهم هو المنطق العقلي[٤].

وأرسطو أول من هذب قواعد المنطق، ورتب مسائله وفصوله، إلا أنّه سماه بالتحليل، لا بالمنطق[٥].

(واذا أردنا أن نبحث في كتب أرسطو عن تعريف للمنطق سوف لا نجد ذلك سوى استعمال أرسطو عبارتي تحليلي وتتابع من مقدمات، بينما تعني عبارة منطقي في مؤلفاته

---

١. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: المصدر السابق، ص٣-٤.
٢. ينظر: فضل الله، مهدي: مدخل إلى علم المنطق التقليدي، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩م، ص١٣.
٣. ينظر: نفس المصدر ،ص١٤.
٤. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصوري والرياضي، ص٤-٥.
٥. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ط١، قم، ذوي القربى، ١٣٨٥هـ، ج٢، ص٤٢٨.

وبصورة عامة جدلي أو احتمالي ويظهر أن ليس للمنطق مكاناً في نظام العلوم عند أرسطو ، فهو يعتبره مجرد آلة يجب أن تعرف أو تتعلم قبل العلوم)[١].

وفي فائدة المنطق يقول چون ستورت مل (ت ١٨٧٣ م) : لو وجد علم المنطق أو كان من الممكن أن يوجد لكان مفيداً لا محالة ، ولو وُجدت القواعد التي تطابق كل عقل وتتلاءم مع كل ظرف وكان استدلالها صحيحاً ، لكان الذي يلتزم مراعاتها أدنى إلى الحق ممن يجهلها... واذا كان الكثير من العلوم المعقدة لم يزل بعد في حالة اضمحلال ونقص، واذا كانت العلوم التي يلوح أنها نضجت واكتملت لا تزال مثار جدل بين المفكرين، فإن مرد هذا إلى إن الأفكار المنطقية لم تشمل هذه العلوم بعد أو لم تصل إلى الدقة المطلوبة[٢] .

ب-مؤلفات أرسطو المنطقية :

خلف لنا أرسطو أبحاثاً مختلفة قيّمة في الطبيعة والميتافيزيقيا والسياسة والأخلاق والآداب والمنطق (الأورغانون)، ولكن ما يهمنا هو آثاره المنطقية حيث تضمنت[٣] :

١- كتاب المقولات (القاطيغورياس) : ويهتم بدراسة الأقوال المختلفة والحمل والمقولات العشر وهي الجوهر، الكمية، الكيفية، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، والملك، والفعل ، والانفعال.

٢- كتاب العبارة (باري أرمينياس): ويهتم بتحليل اللغة والمقاطع والكلمات التي تتألف منها اللغة كالاسم والفعل والأداة ، ويهتم الكتاب ببحث تقابل القضايا الحملية وذوات الجهة من ناحيتي الضد والتناقض ، كما يحدد أرسطو في هذا المبحث مفهوم القضية بوضوح باعتبارها قول يحتمل الصدق أو الكذب.

٣- التحليلات الأولى (الأناليطيقا الأولى) : وتقع في مقالتين : الأولى وتهتم بدراسة نظرية القياس الحملي ونظرية قياس الجهات ، في حين يبدأ أرسطو بدراسة خصائص القياس من ناحية الصدق والكذب في المقالة الثانية ، ومن أهم مميزات البحث المنطقي المتضمنة في التحليلات الأولى أن أرسطو اهتم بالعلاقات بين المقدمات والنتيجة في القياس من ناحيتي صحته وفساده ، وهنا يبيّن أرسطو استحالة اشتقاق أو استنتاج نتيجة كاذبة من مقدمات قياسية صادقة في قياس صحيح ، ولكنه من الممكن أن نحصل على نتائج صادقة أو كاذبة من مقدمات أو مقدمة كاذبة على الأقل.

---

١. خليل، ياسين: نظرية أرسطو المنطقية، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ص١٧. وينظر أيضا: ارمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة (تر: سعيد الغانمي)، ط١، ابو ظبي، دار كلمة، ٢٠٠٩م، ص١٠٥-١٠٦.

٢. الطويل، توفيق: أسس الفلسفة، ط٤، القاهرة، دار النهضة ،١٩٦٤م، ص٤٣١-٤٣٢.

٣. ينظر: خليل، ياسين: نظرية أرسطو المنطقية، ص١٤.

٤- التحليلات الثانية (الأناليطيقا الثانية) : وتقع في مقالتين : المقالة الأولى وتهتم ببحث نظرية البرهان ، في حين تهتم المقالة الثانية بنظرية الحد ، وفي التحليلات الثانية نجد أرسطو يهتم بتحليل ماهية العلم وشروطه وخصائص البرهان ، متأثراً بذلك بالمنهج الرياضي.
٥- كتاب الطوبيقا أو المواضع ؛ ويقع في ثماني مقالات: المقالة الأولى تهتم بدراسة موضوع الجدل، بينما تهتم المقالات من الثانية إلى السابعة بدراسة المواضع الجدلية في حين تدرس المقالة الثامنة الوصايا للسائل والمجيب.
٦- كتاب السوفيسطيقا : ويبحث في المغالطات وأنواع الحجج ، كما يتضمن هذا المبحث بعض القوانين المنطقية (١) .

يظهر من هذا العرض العام لأعمال أرسطو المنطقية أنها غنية بالأفكار العلمية ، إضافة إلى أنها مرجع مهم من مراجع المنطق . ولا زالت الدراسات المنطقية تأخذ من مناهله إلى يومنا هذا.

ويلاحظ أن أمر ترتيب كتبه المنطقية مسألة فيها نظر ، ولا سيما بين كتابي الجدل والتحليلات الأولى والثانية ، كما الحال في مسألة ترتيب كل مؤلفاته ، فقد أثبت المهتمون بهذا الأمر بعد دراسات مطولة أن كتاب الجدل من مؤلفاته الأولى، فهو يسبق كتاب (دعوة للفلسفة) بعشر سنوات تقريباً (٢) .

ويرى البعض أنه لم يكتب دفعة واحدة، بل وضعت أجزاؤه الستة الوسطى أولا، ومهدت النظرية القياس، ثم أُضيف إليها الجزءان الأول والثامن بعد كشف هذه النظرية لربطها بالجدل في عمومه(٣).

ونلاحظ أيضا أن الطوبيقا قد أسماه أرسطو بالمواضع، مع أن المواضع جزء من الطوبيقا فما السر في ذلك ؟ ؛ يجيب عنه ابن سينا في شفائه بقوله :((وهذا الكتاب ليس كله نظر في المواضع ، بل ذلك اكثر أجزائه.. وفيه نظر يتقدم المواضع [المقالة الأولى]، ونظر يتأخر عن المواضع [المقالة الثامنة] ، لكن عمدة ما فيه وأكثره هو الموضع ، وسائر ذلك إنما يقال في كيفية اكتساب الموضع .. وقد يُسمى الكتاب باسم الغالب من أجزائه، أخذاً من مقدار الكتاب، واستيلاء على غرض الكتاب))(٤)، وهذا معناه تسمية الكل باسم الجزء.

---

١. ينظر: خليل، ياسين: المصدر السابق، ص١٥.
٢. ينظر: النشار، مصطفى: نظرية العلم الأرسطية، ص٢٣-٢٤.
٣. ينظر: مدكور، ابراهيم: تصدير كتاب الشفاء لابن سينا،ص٢.
٤. ابن سينا ، ابو علي الحسين بن عبد الله : الشفاء،ج٩،ص٤٢.

جـ- الجدل والمنطق الصوري:

ينقسم المنطق العقلي إلى قسمين رئيسين : المنطق الصوري والمنطق المادي، وذلك أن كل علم من العلوم له ناحيتان : صورية ومادية ، ولا تختلف العلوم بعضها عن بعض من هذه الناحية إلاّ في نسبة كل من هاتين الناحيتين إلى الأخرى : فبعضها أكثر صورية والبعض الآخر أكثر مادية [١] .

من هنا يأخذ البعض على منطق أرسطو بأنَّه منطق صوري، فمثلاً نجد أن ياسين خليل (ت ١٩٨٦) وغيره من الباحثين يرون أن منطق أرسطو يهتم بالأشكال دون المعنى حتى إن الطريقة البرهانية مرتبطة بنظرية القياس، من خلال رد الأقيسة الناقصة إلى الأقيسة الكاملة، ونظرية القياس تقوم على نوع من الأشكال المنطقية من خلال تتابع المقدمات[٢]، وعليه فالمنطق شكلي.

بل نجد أن من الباحثين من ذهب إلى تبرير هذه الصورية معتبراً أنها وظيفته بمعنى من المعاني، وأن عدم بحثه عن مواد الفكر باعتبارها مهمة جميع العلوم الأخرى، ومن هنا يقول كانط: ((إن مجال المنطق محدد تماماً ، فغايته الوحيدة هي أن يعرض عرضاً مفصلاً القواعد الشكلية لكل فكر وأن يبرهن عليها برهاناً دقيقاً))[٣].

وهذا هو الذي ذهب إليه هاملتون (ت ١٨٥٦م) بقوله :((إن المنطق بالمعنى الصوري هو علم اتفاق الفكر مع نفسه، فإن في الفكر قانوناً ضرورياً هو قانون عدم التناقض، فليس على العقل ألاّ أن يسير على هذا القانون، وبغض النظر عن مضمون التصورات أو التصديقات))[٤]، بينما يرى البعض أن هذه النظرة فيها مبالغة، وإنما الصحيح، أن في المنطق الأرسطي جانباً مادياً بالإضافة إلى الجانب الصوري والدليل على ذلك هو التحليلات الثانية باعتبارها تعنى بالاستدلال من حيث انطباقه على موضوع العلم، وإن كان الجانب الصوري فيه أكثر [٥] .

وهناك رأي يخالف الآراء المتقدّمة –وهو رأي زكي نجيب محمود (ت ١٩٩٣م)- يذهب إلى أن المنطق الأرسطي صوري في الحقيقة ، لكن ليس الصورية التي يفهمها الباحثون ،

---

١. بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصوري والرياضي،ص٦.
٢. ينظر: خليل، ياسين: نظرية أرسطو المنطقية، ص١٧. ونفس الرأي ينظر أيضا: الحسيني، جعفر: معجم مصطلحات المنطق ، ط١،ايران ، دار الاعتصام ، ص٣١٢. وينظر أيضا: الآلوسي، حسام: مدخل إلى الفلسفة، ط١، بيروت، المؤسسة العربية ،٢٠٠٥ م، ص٩٥-٩٦. وذكرنا هؤلاء الباحثين على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، فهذا الرأي هو المشهور بين أغلب الباحثين.
٣. الشماع، صالح: مشكلات الفلسفة، ط٢ ، بغداد، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٧٧م، ص١٦٤-١٦٥.
٤. بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصوري والرياضي، ص٨.
٥. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصوري والرياضي، ص٦-٨.

فالمنطق وبخلاف العلوم الجزئية ، لأن العلوم الجزئية تبدأ من (الأشياء) وتبني علاقاتها العامة ، بينما نجد أن المنطق يبدأ من المفاهيم ويبني العلاقات بين هذه المفاهيم، والمفاهيم بدورها صور ذهنية ولكنها ليست صوراً فارغة خالية من كل مضمون أو معنى ، بل صور هي انعكاسات لصور الأشياء الواضحة في العقل ، فالصورة تتحقق فعلياً في مجموعة من الجزئيات التي تنتمي إلى نفس الجنس، فالخاصية الصورية للمنطق الأرسطي هي خاصية مزدوجة ، فهو صوري لأن موضوعه هو الصور الواضحة للأشياء، ومادي؛ لأنه مرتبط بالشيء الجزئي الذي يجسد الفكرة[١].

وهذا الكلام فيه تأمل، لأن صاحب هذا الرأي قد خلط بين المعقول الأولي (الذي يكون بإزائه موجود في الخارج)[٢]، والمعقول الثاني (ما لا يكون بإزائه موجود بالخارج)[٣]، فاستدل على صورية ومادية المنطق من خلال المعقول الأولي، وقد غفل أن موضوع المنطق هو المعقولات الثانية*، ثم إن سلمنا معه بالمعقول الأولي لا يعني هذا أن المنطق فيه جنبة مادية، بمجرد أن المنطق مرتبط بالشيء الخارجي من خلال صورته الذهنية ، بل قصدهم بالمادية أن المنطق يبحث في صدق مقدمات القياس نفسه وعدمها ، لا إنه حاكٍ عن الشيء الخارجي فالكل متفق على أن الصورة حاكية للوجود الخارجي.

---

١. ينظر: محمود ، زكي نجيب : مقدمة كتاب (تاريخ علم المنطق عند العرب) لنيقولا ريشر، ص٢٤-٢٦.

٢. ينظر: الحسيني، جعفر: معجم مصطلحات المنطق، ص٢٩٦.

٣. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

*. موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، والمعقولات الثانية تؤخذ على أنها موضوع لعلم المنطق لا مطلقاً بل بقيد، بمعنى أن إثبات هذه المعقولات متعلق بعلم ما بعد الطبيعة، ولكن إذا أخذت من حيث يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول فستكون حينئذٍ بهذا القيد موضوعاً لعلم المنطق؛ فالمعقولات الثانية هي الأحوال التي تعرض للمعقولات من حيث هي متصورة – كالكلي والجزئي والذاتي والعرضي– لا من حيث هي موجودة. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: التعليقات، ط٤، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢١هـ، ص٢٠١-٢٠٣. ويوجد رأي ثان يقول: إن موضوع المنطق، هو المعلوم التصوري والتصديقي من حيث يوصل إلى مطلوب تصوري وتصديقي، وهذا ما ذهب إليه أكثر المتأخرين بحسب ما ذكره القطب الشيرازي في درة التاج، ولهم إشكالاتهم على الرأي الذي أثبته ابن سينا في التعليقات، ولا يهمنا هنا التعرض لهذه الإشكالات ومناقشتها ولكن حتى أصحاب هذا الرأي الثاني متفقون على أن المعقولات الثانية هي مجال المنطقي ولكن ليس بموضوع لعلم المنطق. ولمن أراد التوسع ينظر: تعليقة حسن زادة آملي على كتاب شرح المنظومة قسم المنطق للملا هادي السبزواري، ط١، قم، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٦٩هـ، ص٦٠-٦٢.

والمهم من هذا كلّه أن الجدل والبرهان الأرسطي إنما يُعبّران عن الجانب المادي في منطق أرسطو؛ لأنّهما يبحثان في مادة القياس لا في صورته*.

من هنا يمكن القول بأن أرسطو في الطوبيقا يظهر لنا بشخصية ثانية، لم يعرفها الكثيرون؛ هي شخصية الجدلي الذي يقوم في استدلاله على أمور ظنية محتملة، هذه الشخصية التي تطل علينا من خلال نافذة الجدل، ربما تكون كفيلة – في نظرنا – بزعزعة هذه النظرة التي تؤمن بصورية المنطق وأنّه خال من أي مضمون.

*. ويلاحظ هنا أن تقسيم القضايا من ناحية المواد إلى البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر إنما هو تقسيم طبيعي، تتباين فيه الأقسام عن بعضها الآخر، بمعنى أنه لو درست كل قضية في حدّ ذاتها وصرف النظر عن كل نسبة وغيرها لقبلت تلك القضية أحد الأقسام الخمسة المذكورة بصورة طبيعية، وهذا بخلاف التصورات فالتقسيم فيها لا يجري بصورة طبيعية، بل يجري بصرة عرضية تحصل بواسطة مختلف النسبة، بحيث لولا تلك النسب لزال معنى الأقسام فالتصور الذاتي يعد عرضياً حين ينسب إلى الغير. ينظر: الديناني، غلام حسين: القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، ترجمة (عبد الرحمن العلوي)، ط١، بيروت، دار المعادي، ٢٠٠٧م، ج٢، ص٤١. وربما يثار إشكال مفاده أن المادة اليقينية الحقة، إذا أخذت على أنها مشهورة، صحت أن تكون مادة جدلية مع أنها حقة وهي مادة برهانية، وعليه حصل تداخل بين الأقسام، ويمكن رفع الإشكال بأن الحق إذا أخذ بلحاظ شهرته دخل في عالم التصور؛ وعليه ستحصل حينئذ النسبة والتداخل لأنه دخل مجال التصور، وخصوصا إذا عرفنا أن من المشهورات المحدودة والنسبية، بينما في نفس الأمر والواقع أنها حق ولا تكون غير ذلك، فالقسمة في الصناعات الخمس هي في نفس الأمر والواقع.

الفصل الأول: أسس الجدل وعناصره.

- **المبحث الأول:** غرض الجدل وفائدته .
- **المبحث الثاني:** عناصر القياس الجدلي .
- **المبحث الثالث:** أدوات الجدل ومنافعها .

بعد أن تكلمنا عن الجدل في التمهيد، ووقفنا على التحديد اللغوي والاصطلاحي وتعرضنا للمسار التأريخي الذي مرّ به مفهوم الجدل، وبيّنا موقعه من المنطق الأرسطي، بقي علينا أن ندخل في المكوّن الرئيسي للجدل والذي يمثّل المادة التي على أساسها تميّز الجدل عن باقي إخوانه في الصناعات الأخرى.

والذي أقصده من المادة الجدلية هي المشهورات، والحديث عن المشهورات وإن ذكرت في التعريف الاصطلاحي للجدل كما قدّمنا في التمهيد، إلا أنه كان بصورة مجملة وغامضة، وسيتكفل هذا الفصل بتفصيل هذه المشهورات وإزالة الغموض عنها إن شاء الله تعالى، ولكن قبل هذا سنقف عند الفائدة والمنفعة المتوخاة من صناعة الجدل؛ لأنه لو لم يعلم غاية العلم والغرض منه لكان طلبه عبثاً، بخلاف إذا ما عرفت الفائدة المعتد بها والمترتبة على هذا العلم، فإنه ستكمل الرغبة فيه، ويبالغ صاحب هذا العلم في تحصيله كما هو حقه ويزداد ذلك الاعتقاد بعد الشروع بواسطة مناسبة مسائله لتلك الفائدة، ولكي تكون الفائدة أتم وأبلغ في المقصود يتطلب منا معرفة الأدوات التي تحصّل لنا ملكة هذا العلم – والمقصود هنا صناعة الجدل– وهذا ما سنتكلم عنه في نهاية هذا الفصل.

المبحث الأول: غرض الجدل وفائدته

يذكر أرسطو في منطقه ، أكثر من غرض وفائدة لصناعة الجدل ، **فمنها: الرياضة (الارتياض)***، يقول أرسطو: ((والأمر في أن هذا الكتاب نافع في الرياضة ظاهر بينٌ من هذا، وذلك إنه إذا كان لنا طريق نسلكه أمكننا بأسهل مأخذ أن نحتج فيما نقصد للحجة فيه))[١].

والمقصود ههنا بالرياضة هي رياضة الأذهان وتقويتها في تحصيل المقدمات واكتسابها، إذ يتمكن ذو الصناعة من إيراد المقدمات الكثيرة والمفيدة في كل باب، ومن إقامة الحجة على المطالب العلمية وغيرها[٢].

والإنسان باقتنائه للصناعة الجدلية اقتناءً كاملاً، يمكنه أن يروض ذهنه ويمرنه ليصبح مقتدراً على الرقي نحو العلوم اليقينية للبحث فيها، وذلك من خلال كونه:–

١– معداً للعلوم اليقينية التي هي الغاية القصوى.

٢– متعوداً على الفحص.

---

١. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٤٩٢.

٢. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٧٦.

*. الرياضة: أصلها من راض الشيء روضه بمعنى طوّعه وذلّله بمعنى جعله سريع الاستجابة للأمر المراد منه. ينظر: الطريحي، فخر الدين: مجمع البحرين، تحقيق السيد أحمد الحسيني، ط٣، انتشارات مرتضوي،١٣٦٢ هـ، مادة روض، ج٤، ص٢١٠.

٣- عارفاً بكيفية الفحص، وكيفية ترتيب الأشياء، وكيفية تنظيم الأقاويل عند فحصها.
٤- مكتسباً القدرة على سرعة الوقوف على الحد الأوسط، وبالتالي على القياس بالنسبة لأي مطلوب فرض .
٥- مكتسباً القدرة على العناد، وعلى سرعة الوقوف على مواضع العناد بالنسبة لكل قولٍ وضع.
٦- متمرناً على الاستقصاء والتنقيب وعدم الاقتناع ببادئ الرأي، وما يقضي به الخاطر الأول، ويوجبه ظاهر الظن.
٧- حذراً بالاسترابة، ممتحناً ومتعقباً بالعناد.

وهذه الأمور نجدها عند الفارابي، مستلهما أرسطو حيث يقول:

((بأن يُروِّض الإنسان، ويعد ذهنه نحو العلوم اليقينية؛ وذلك أن يعوّده الفحص، ويعرفه كيف الفحص، وكيف ينبغي أن يرتب الأشياء، وتنظم الأقاويل عند الفحص، حتى يهجم على المطلوب ويكسب ذهنه سرعة الوقوع على الحد الأوسط، ويجعله مقتدرا على سرعة مصادقة القياس على أي مطلوب فرض، ويفيده القوة على عناد كل رأي يسمعه أو يقال له، وعلى سرعة الوقوف على مواضع العناد وفي كل قول يُفرض، فيعوّده أن لا يقنع ببادئ الرأي وما يوجبه الخاطر الأول والسانح السابق، وظاهر النظر حول الاستقصاء والتنقيب، ويصيّره بحال من لا يُستمال برأي ولا يستهوى بقبول أصلٍ ولا يتحمل حسن الظن ولا الهوى والعصبية... بل تصير الآراء عنده من حيث هي آراء في صورة ما سبيله أن يستراب به، عسى أن يكون كذباً أو غلطاً...))[١].

وقريب من هذا التفسير للارتياض، تفسير ابن سينا حيث قال:-

((إنّا إذا حصلّنا المواضع التي منها تستنبط الحجج على كل مطلوب، والآلات التي بها يتوصل إلى استنباطها، وعرفنا كيفية استعمالها، كنا مرتاضين متخرجين))[٢]، ويقول في موضع آخر:((ومعنى الارتياض التمكن من تكثير أفعال جنس واحد وتحسينه، فأما التكثير؛ فبأن تكون مواضع استنباط الحجة لنا معلومة معدة، فلا يكون حالنا كحال من يحتاج أن يتوكل على الخاطر والحدس)) [٣].

فالارتياض عند ابن سينا هو تكثير وتحسين، والتكثير ما ذكره، وأما التحسين فهو ما يتعلمه الإنسان من القوانين في جودة استعمال تلك الأفعال، ويرى ابن سينا أن العلم بالقوانين

---

١. الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٢٩-٣٠.
٢. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٤٨.
٣. المصدر المتقدم، نفس الصفحة.

فحسب دون الممارسة لا تؤدي بنا إلى أن نكون جدليين[١]، وعليه يكون الارتياض تكثير وتحسين، على المعنى المتقدّم.

والملاحظ ممن تقدم –أعني أرسطو ومن تابعه من فلاسفة المسلمين– أن أرسطو قد تأثر بأفلاطون في هذه الناحية من منفعة الجدل؛ ونجد ذلك واضحا في محاورة بارمنيدس لأفلاطون، وذلك في مناقشة بارمنيدس لسقراط، حيث يقول برمنيدس: ((ذلك لأنك يا سقراط قد حاولت قبل أن يحن الأوان ودون تدريب سابق أن تعرف الجميل والعادل والخير وكل المثل واحدا واحدا.... ولكن عليك أن تتمرن وتتمرس تماما على تلك التمارين التي يبدو أنه لا فائدة منها، والتي يسميها عامة الناس بالثرثرة، عليك أن تروض نفسك على ذلك، وأنت ما زلت شابا؛ وإلا فإن الحقيقة ستفلت منك))[٢].

ويتساءل سقراط عن هذه الرياضة، ويتبين من خلال المحاورة أنها الجدل والأقاويل الجدلية التي هي على طريق التشكيك عن طريق الاستقصاء والإثبات والنفي، وهذا ما أكده الفارابي[٣].

بمعنى أننا إذا قمنا بإثبات شيء أو إبطاله عن طريق القوانين والطرق المؤدية إلى هذا الأمر، تكون القدرة الحاصلة في امتحان الآراء والمذاهب وتعريف الصادق منها من الكاذب، أتم فعلا، وأنضج غرضا من القوة الحاصلة لنا بالرياضة فقط دون معرفة هذه القوانين[٤].

أما **المنفعة الثانية التي يذكرها أرسطو للجدل، فهي المناظرة**، ويقصد بها ((فمن قِبَل أنّا إذا أحصينا آراء الجمهور كانت مخاطبتنا إياهم من الآراء التي تخصهم، لا من الأشياء الغريبة، لننقلهم عما نراهم لا يصيبون القول فيه))[٥].

وتأتي أهمية المناظرة عند أرسطو في تأكيد عقائد الناس، ومحاولة تغيير الآراء والأقوال غير الصحيحة الموجودة عندهم من خلال المشهورات والمسلمات التي تؤلف عناصر القياس الجدلي، وهذا ما أكّده الفارابي وغيره من فلاسفة المسلمين[٦].

واعتماد المشهورات في المناظرة لم يأت اعتباطاً؛ فباعتبار الضرورة الداعية في اجتماع الجمهور على العدل والفضيلة وغيرهما، إلى اعتقاد كثير من الأمور النظرية النافعة لهم في

---

١. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٤٩.
٢. أفلاطون: محاورة بارمنيدس: ترجمة حبيب الشاروني، ط١،القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة،٢٠٠٢، ص٣٢.
٣. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل ،ص٣١ . ينظر أيضاً: البغدادي، أبو البركات: الكتاب المعتبر في الحكمة، ط٢، إيران، أصفهان، ١٣٧٣هـ ش، ج١،ص٢٣٧.
٤. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد محمد: تلخيص كتاب الجدل، ص٣١.
٥. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٤٩٢.
٦. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٣٨. و البغدادي، أبو البركات: الكتاب المعتبر في الحكمة، ج١،ص٢٣٦–٢٣٧. والعلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٥٧.

الاجتماع المدني، والأمور النظرية لا يمكن أن يقع التصديق بها من قبل الجمهور إلا بالطرق المشهورة – كما سيتضح سبب ذلك فيما بعد– ، وعليه نستنتج أن أفضل ما تثبت عندهم الأمور النظرية هي الأقاويل المشهورة (الجدل)؛ باعتبارها أعسر عنادا من الأقاويل الخطبيّة والشعرية[١].

ولكن عندما نأتي إلى ابن سينا، نجده يتخذ موقفا مغايراً لأرسطو ولمن تابعه من الفلاسفة المسلمين، حيث يذهب ابن سينا إلى أن المناظرة ليست من الجدل، ويلحقها بالتعليم، والتعليم كما هو معروف من جملة مباحث البرهان؛ باعتبار أن غرض المتناظرين حصول العلم، وغرض المجادل الغلبة والإلزام[٢].

ويفصّل ابن سينا في معنى المناظرة واشتقاقها، ليصل إلى النتيجة المتقدِّمة، ولكن مع هذا التعريف الذي يذكره ابن سينا، يجعل للجدل منفعة في المناظرة، من حيث أنه من خلال القدرة على إيجاد القياس على كل مطلوب؛ تحصل لدينا القدرة على إيجاد القياس على الشيء ومقابله، فيلوح الحق في البين[٣].

ويرى البعض أن ابن سينا قد بالغ في الأمر، وبتعبير أدق قد حمَّل العبارة الأرسطية أكثر مما تحمله، لأن المصطلح اليوناني للمناظرة هو((إنتيوكسيس))، يقول ((تريكو)) عنه إنه المقابلات اليومية(encounters journalese) وقد اعتمد ((تريكو)) في هذه الترجمة على تفسير ((الاسكندر الافروديسي)) وعلى تتبع المواضع التي ورد فيها المصطلح في كتب أرسطو الأخرى، كالخطابة وما بعد الطبيعة، ويدل الإنتيوكسيس على المباحثة مع أول قادم يلقاه المرء مصادفة فيدور الحديث بينهما في صدق وأمانة؛ ولا يكون للحجج البرهانية معنى في مثل هذه الظروف، ويضيف الاسكندر أنه لما كانت الكتب نادرة في الزمن القديم، وكانت المباحثات كلها محاورات شفوية، فلم يكن من الميسور سوى نصب الحجج المؤيدة أو المعارضة التي تعتمد على المشهورات، وقد أقر روس(ت ١٩٦٦م) هذا التفسير، حيث يذهب إلى أننا إذا كانت لنا معرفة بآراء الجمهور وما يترتب عليها، أمكننا مجادلة الناس من نفس مقدماتهم، وعليه فعندما وضعت له–أي للمصطلح "انتيوكسيس"– الترجمة العربية القديمة لفظة (المناظرة) فقد كانت سببا في توجيه خاطئ عند ابن سينا، ولو قيل في الترجمة القديمة المباحثة أو المناقشة، ما احتاج ابن سينا إلى هذا العناء في الشرح والتأويل[٤].

---

١. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد محمد: تلخيص كتاب الجدل، ص٣١.
٢. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٥–٢٠.
٣. المصدر السابق، نفس الصفحات .
٤. الأهواني، أحمد فؤاد: مقدمة كتاب الشفاء لابن سينا، ج٩، ص٣٣–٣٤.

ومما ينبغي الإشارة إليه، أن مصطلح المناظرة المذكور في كتاب أرسطو، توجد كلمة مرادفة له وضعت في النسخة الخطية للكتاب، وهي كلمة (الجدل)[١]، ومنه يتضح ما ذكرناه في مناقشة رأي ابن سينا.

ولكن هذا لا يعني أن ابن سينا لم يجعل للجدل أهمية في تأكيد عقائد الناس، بل على العكس قد ذكر ذلك، وجعل لصاحب ملكة الجدل قدرة على تأكيد العقائد النافعة في الناس بالحجج المقبولة عندهم، ويذكر في اعتماد المشهورات في الجدل سببا قريبا من رأي ابن رشد فلا نعيد[٢]، ولكن هذه المنفعة لم يجعلها ابن سينا منطوية تحت عنوان المناظرة.

أما **المنفعة الثالثة للجدل، فهي منفعته في العلوم النظرية**، وهذه المنفعة تنطوي على عدة أمور:

الأمر الأول: أن الجدل ينفعنا من خلال إقامة الحجة على القضية المؤيدة، وعلى القضية المعارضة، مما يسهل علينا حينئذٍ التمييز بين الحق والباطل.

يقول أرسطو: ((إنّا إذا قدرنا أن نتشكك في الأمرين جميعاً، سَهُل علينا في كل واحد من الأمور أن ندرك الحق والباطل))[٣]*.

ويذهب ابن سينا إلى أن الإنسان إذا لم يجد يقينيات أخذ مشهورات، تنتج طرف نقيض، ويأخذ مشهورات تنتج طرفاً آخر، فيقوم بالترجيح بينهما، حتى يلوح له الحق، ويخرج به إلى اليقين[٤]، ويشرح ابن رشد هذا الأمر بأنه إذا أردنا الوقوف على الحق في مطلوب ما، فيعسر علينا ذلك، يمكننا من خلال صناعة الجدل أن نأتي في ذلك المطلوب بقياسين متناقضين، أحدهما يثبته والآخر يبطله، فعندئذٍ يمكننا بسهولة أن نميّز بين الجزء الصادق في ذينك القولين المتناقضين[٥]، ويرى الغزالي (ت٥٠١هـ، ١١١١م) أن هذه المنفعة من طباع الأقيسة الجدلية، حيث يمكن أن ينتج منها طرفا النقيض في المسألة، فإذا فعل ذلك وتأمل موضع الخطأ منها، ربما ينكشف له وجه الحق بذلك التفتيش[٦].

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٤٩٢.
٢. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٥٠.
٣. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٤٩٢
٤. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١١-١٢.
٥. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد محمد: تلخيص كتاب الجدل، ص٣٢.
٦. ينظر: الغزالي، أبو حامد: مقاصد الفلاسفة، ط٢، مصر، المطبعة المحمودية بالأزهر، ١٩٣٦، ص٥٣. وينظر أيضاً: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٧٧.

*. يقول أمير المؤمنين علي "عليه السلام" :" مَنِ اسْتَقْبَلَ وُجُوهَ الْآرَاءِ عَرَفَ مَوَاقِعَ الْخَطَأ". ينظر: الحراني، ابن شعبة: تحف العقول عن آل الرسول (ص واله)، ط٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٤هـ، ص٩٠.

ويرى الفارابي أن هذه الخاصية غير متوفرة للصناعة البرهانية؛ باعتبار أن الصناعة البرهانية لا يمكن أن تعطينا القياسات المتضادة، ولا يتبين لنا وجود أمرين متضادين في شيء واحد، وباعتبار أن الصناعة البرهانية إنما تحل الشك الحاصل بأن تعطي الجهات التي من أجلها لحق الأمر الواحد محمولات متضادة، حتى يزول التضاد، ولا يمكن أن تعطي الصناعة البرهانية الجهات التي بها يزول التضاد عن الأقاويل قبل أن يحصل عندنا التضاد منها[١]*.

فلهذا نجد أرسطوطاليس لا يتكلم في شيء من كتبه في هذه العلوم إلا قدَّم قبل الشيء الذي يلتمس البرهان عليه تشكيكات جدلية، ثم أردف ذلك بالبراهين.

ولذلك رتب أفلاطون الجدل عند تأديبه ملوك المدينة الفاضلة والفلاسفة بعد التعاليم وقبل العلوم الثلاثة الباقية(الطبيعي–الإلهي–المدني)[٢].

الأمر الثاني:– تتجلى منفعة الجدل هنا في إمداد العلوم اليقينية بمقدماتها ومطالبها وتدليلاتها، ويتجلى هذا الإمداد في توفير المقدمات الصادقة الكلية الأولى، وتوفير المطالب، وتوفير الأقيسة، باعتبارها مقدمات ومطالب وأقيسة، وإن كانت تختص بها العلوم اليقينية، فهي منطوية في المقدمات والمطالب والأقيسة التي تتناولها الصناعة الجدلية، وبالتالي يمكن النظر إلى العلوم اليقينية مادة وصورة كمجموعة جزئية منتمية إلى مجموعة أم ، هي العلم الجدلي مادة وصورة، يقول الفارابي:–

((إن الجدل يوطئ للعلوم اليقينية، ويعد جميع موضوعاتها ويعدها له، فإنه يعد لها جميع المقدمات المشهورة، وهي التي في جملتها توجد المقدمات الصادقة الكلية الأولى وهي مبادئ العلوم اليقينية، ويعد لها أيضاً جميع المطلوبات وهي القضايا التي خارجة عن المشهورات، وهي التي لإثباتها وإبطالها تعمل القياسات الجدلية، ويعد لها جميع المقاييس الجدلية التي على تلك المطلوبات فتجعل لها هذه كلها عتيدة بالفعل، وتعطي الإنسان القدرة على صنعتها وإحضارها في أي وقت شاء، فإذا حصلت هذه كلها، فإنما يبقى بعد ذلك أن يمتحن ويسبر بالقوانين والشرائط البرهانية والعلمية التي سبيلها أن تذكر وتحصى في كتاب (البرهان)))[٣].

---

١. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٣٤.

٢. ينظر: المصدر السابق، ص٣٤. وينظر: ابن رشد، أبو الوليد محمد: تلخيص كتاب الجدل، ص٣٢.

٣. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٣١. وينظر: الفارابي، أبو نصر: فلسفة أفلاطون و أرسطوطاليس، تحقيق د. محسن مهدي، باريس، دار بيبليون، ٢٠٠٨، ص٧٨.

*.هذا الأمر قد غفل عنه المناطقة المتأخرين، مثل محمد علي الكرامي، بقوله :"إن الجدل يستعمل للإفحام وحفظ النظام...وليس في مقام تحصيل الحق"، ويقول في موضع آخر: "ثم إن القياس الجدلي وان كان لا يوصل إلى الحق.."، ينظر: الكرامي، محمد علي، مقصود الطالب في تقرير مطالب المنطق والحاشية، ط٢، طهران، مؤسسة الأعلمي، ص٢٩٢–٢٩٩.

وبالتالي إذا انطبق على المشهورات شرائط المعقولات الكلية اليقينية، تجعل هذه المشهورات أوائل العلوم اليقينية، وإذا انطبقت على المشهورات شرائط المطلوبات في العلوم، صارت تلك المشهورات مطلوبات في العلوم اليقينية.

ويمكن أن نستنتج أن كل شيء أعطاه الجدل وأعده، إذا كان مما تنطبق عليه القوانين والشرائط العلمية، صار ذلك الشيء مشتركا في الصناعتين جميعا، وما كان مما لا تنطبق عليه من شرائط الأمور العلمية بقي خاصاً بصناعة الجدل.

ويؤكد ذلك ابن سينا في موسوعته (الشفاء)، إذ ذهب إلى أن الإنسان ينتفع بهذه الصناعة في البرهان من وجهين:

الوجه الأول: إذا تحققت لنا المعرفة بالقياسات الجدلية، من حيث مقدماتها ومطالبها، نكون حينئذٍ محيطين بأصناف من المقدمات غير البرهانية، وبالتالي تزداد بصيرتنا بالبرهان من حيث معرفتنا به، من جهة ومن جهة أخرى معرفتنا بالمقدمات والشرائط غير البرهانية، فيكون التمييز أتم والمعرفة أكمل.

والوجه الثاني: إن كسب المقدمات المشهورة وإعدادها أعم من كسب المقدمات البرهانية كما هو معلوم؛ لأن المشهور أعم من البرهاني، فقد يتفق للإنسان في كسبه للمشهورات وإعدادها، أن يكتسب البرهانية ويعدها[١].

ويذهب الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ، ١٢٠٩م) إلى أن القياسات الجدلية شديدة الشبه بالقياسات البرهانية، وتمتاز عنها بفروق دقيقة، وإذا عرف الإنسان في هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة، صار ذلك من أعظم المعونات على سهولة معرفة شرائط البرهان؛ باعتبار أن المتشابهين إذا عرفت كيفية امتياز أحد الجانبين عن الآخر، أعان ذلك على معرفة امتياز الجانب الآخر عن الأول[٢].

ومما ينبغي الإشارة إليه أن أرسطو لم يتعرض إلى هذه المنفعة في معرض حديثه عن منافع الجدل، بل ذكرها فلاسفة المسلمين كما تقدم، وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن الفلاسفة المسلمين أضافوا وأبدعوا إلى المنطق الأرسطي إضافات أسهمت في دفع عجلة المنطق إلى الأمام.

الأمر الثالث: من ضمن المنافع للصناعة الجدلية في العلوم النظرية هي الإفادة في مبادئ العلوم اليقينية، يذهب أرسطو إلى أن لصناعة الجدل مدخلية في مبادئ العلوم، بما تمتلك من

---

١. ينظر:ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٢-١٣. وينظر أيضاً: ابن رشد، أبو الوليد محمد: تلخيص كتاب الجدل، ص٣٢.

٢. ينظر: الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة، ط١،ج١، طهران، مؤسسة الصادق، ١٤١٥هـ،ص٢٣٠.

قابلية للفحص والبحث في المبادئ؛ باعتبار أن مبادئ العلوم لا تتكلم عنها العلوم التي تخصها.[١]

ويرى الفارابي أن مبادئ العلوم اليقينية، بالرغم من "أوليتها" إذ هي عقلت منذ أول الأمر، تكون في كثير منها أو جلّها معطلة غير مستعملة، ويرى أيضاً أن سبب الإهمال عائد إلى الأسباب التالية:

السبب الأول: إما بسبب التنشئة أي بسبب تشاغل الإنسان في أول أمره بما سبيله أن يؤدب به.

السبب الثاني: وإما بسبب التخصص في صناعة يمكن فيها إهمال مبدأ أو مبادئ يقينية لعدم منفعتها فيه؛ وذلك لأن هناك صنائع سبيلها أن لا تستعمل فيها تلك المعقولات إذ ليست هي مبادئ لها، ولا هي نافعة فيها، إذ ليس كل معقول مبدأ لكل صناعة[٢].

السبب الثالث: إما بسبب الاستعمال الجزئي لها بدل الاستعمال الكلي، فكثير منها قد يستعمله الإنسان فيما يعانيه منها لا على أن يستعملها كما هي كلية، لكن أن يستعمل قواها وجزئياتها ويستغني عن أن يستعملها كلية في غاية ما يمكن من العموم[٣].

ولكن كيف يفيد الجدل في هذه المبادئ المتشاغل عنها، أو الغائبة عن الذهن؟، إنه يفيد من وجوه ستة:-

الوجه الأول:- الإفادة بالاستقراء الجدلي.

إن الجدل يساعد على كشف المبادئ الأولية في علم من العلوم، ببحث الآراء العامة وآراء العلماء في موضوع ذلك العلم، فإن العلوم الجزئية لا تبرهن بنفسها على مبادئها الخاصة، فامتحان الآراء يعين العقل على الاقتراب من المبادئ ووضع المسائل[٤].

وكذلك تقع هذه الفائدة لمن لا يعترف بكلياتها(المبادئ)، إذ كان لا يتصورها كلية، فيحتاج في تفهيمه إياها إلى أن يستقرئ له جزئياتها التي جرت عادته أن يستعملها في الأمور التي يعانيها، وجزئياتها التي جرت عادات سائر أهل الصنائع أن يستعملوها، حتى تتصور في نفسه كليات القوى التي جرت عادته أن يستعملها، واستقراء النظائر خاص بالجدل[٥].

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٤٩٢.
٢. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٣٤.
٣. ينظر: المصدر المتقدم: ص٣٥.
٤. ينظر: كرم، يوسف: تأريخ الفلسفة اليونانية، ص١٥١.
٥. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٣٥.

ويؤكد هذا الأمر ابن رشد، حيث يذهب إلى أن المبادئ قد لا تستبين إلا بالاستقراء فنضطر إلى استعمال الاستقراء الجدلي[١].

الوجه الثاني:– الإفادة بالحدود والرسوم .

حيث يؤتى بحدود المبادئ ورسومها المشهورة، حتى إذا فهم المتشاغل عنها أو الجاهل لها أو لكليتها، معانيها وصارت عنده في اليقين بها مثل يقينه بجزئياتها.[٢]

الوجه الثالث:– الإفادة في عناد مخالفها وهو بادئ الرأي .

فإن كثيراً من الأشياء، إنما يبتدئ في معرفتها من المعرفة الأولى التي تسنح للإنسان في بادئ الرأي عند الجميع، فإذا تأملها وجد ما يعاند تلك المعرفة، فيكون المعاند الذي وجده هو الذي ينبهه على معرفة شيء كان قد أغفله في ذلك الأمر، ثم يتأمل ذلك فيجد أيضا معانداً آخر للمعرفة الزائدة التي أفاده إياه المعاند الأول، فينبهه المعاند الثاني على معرفة شيء كان قد أغفله، فلا يزال كذلك إلى أن يأتي بهذا الترتيب على جميع ما ينبغي أن يعلم من أمر ذلك الشيء، ولا تقوم بهذه المهمة إلا صناعة الجدل، فهي–أي صناعة الجدل– في كثير من الأحيان تعطي مبادئ النظر على هذه الجهة[٣].

الوجه الرابع: إفادة البرهان الإضافي على المبادئ بالنسبة للمتشكك فيها، يرى الفارابي أن البراهين على ضربين: أحدهما مطلق، والآخر إضافي، فالمطلق هو الذي يعطي بذاته اليقين على الإطلاق.

أما البرهان الإضافي فهو الذي يكون برهاناً بحسب إنسانٍ ما أو طائفةٍ ما، فإذا كان الإنسان أو الطائفة تشكك بهذه المبادئ، فلا يمكن أن تكون البراهين بالإضافة ناتجة عن المبادئ اليقينية؛ فمبادئ العلوم اليقينية، لا تنتج براهين إضافية، وإنما الذي ينتجها هو صناعة الجدل من خلال مشهوراته.

ويضرب الفارابي أمثلةً لذلك، فمنها من الناس من ينكر أن يوجد شيء متحرك، وآخرين يعترفون بالمتحرك، ومنهم من لا يعترفون أن التناقضات لا تصدق معاً، فبرهانهم متكوّن عن المقدمات المشهورة، فمن هذه الجهة قد ينفع الجدل في مبادئ العلوم اليقينية [٤].

---

١. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٣٥.
٢. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٣. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٤. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٣٦.

فلذلك قال أرسطوطاليس في أول السماع الطبيعي عندما أراد أن يشرع في مخاطبة برمنيدس: ((نحن نخاطب جدليين وإن في مخاطبتهم فلسفة ما)) [١].

والذي يبدو بحسب الظاهر أن الفارابي يقصد بمعرفة البراهين الإضافية أن نتوصل إلى المبادئ للعلوم اليقينية؛ باعتبار أنه من خلال العلوم اليقينية لا يمكن البرهنة أو الوصول إلى المبادئ لنفس العلم، بل نحتاج إلى براهين غير منتجة من العلوم اليقينية، وهي البراهين الإضافية، ولما كانت البراهين الإضافية منتجة من الجدل وبالأخص من مشهوراته، فيمكن حينئذٍ من خلال المشهورات أن نتوصل إلى مبادئ العلوم اليقينية؛ باعتبار أن الأعم يدل على الأخص، ومن خلال المقارنة بين المشهورات أو من خلال الاستقراء الجدلي...الخ من الآليات.

الوجه الخامس: ربما كانت تلك المبادئ مما يعسر تصورها على الشارع في التعلم، أو التصديق بها في أول الأمر، فيستعمل معه في وقوع التصديق بها الأمور المشهورة، إلى أن يقوى ذهنه فيقع له التصديق بها[٢]، ويرى الفارابي أن إنجاز هذه المسؤولية لا يمكن باعتماد البراهين اليقينية؛ لأنها بعيدة عن متناول العامة، وغريبة عندهم وصعبة عليهم، ولكن يمكن ذلك بالمعارف المشتركة لنا ولهم، وذلك أن نخاطبهم بالأقاويل المشهورة فيهم، المعروفة عندهم، المقبولة فيما بينهم، ويسمي تعليم المبادئ اليقينية للجمهور بـ(الفلسفة الخارجة) أو (الفلسفة البرانية) أو (الفلسفة الرابعة)؛ وهي الفلسفة التي يلتمس تعليمها للجمهور بالأشياء المشهورة[٣].

الوجه السادس: أنه صنفٌ من المقدمات، وهي المعروفة بالمصادرات*، وهي التي من شأنها أن تتبين في صناعة أخرى غير الصناعة التي توضع فيها.

إذ إن المتعلم بادئ ذي بدء قد ينكرها ويستوحش منها، لأنه لم يقوَ بعد على الوصول إلى البرهان، فتسهل المشهورات الجدلية هذه المهمة، فالمقدمات الجدلية تفيده التصديق بها، وتسهل عليه الاعتقاد بها، فيطمئن إليها قبل الدخول في العلم[٤].

---

١. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٣٦.

٢. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد محمد: تلخيص كتاب الجدل، ص٣٣.

٣. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٣٧. وينظر: الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة، ج١،ص٢٢٩.

٤. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد محمد: تلخيص كتاب الجدل، ص٣٣.

*. المصادرات: وهي قضايا يطلب التصديق بها لحاجة العقل إليها في الاستدلال، وقد سميت بالمصادرات لأنها قضية ليست بيّنة بنفسها، كما لا يمكن البرهنة عليها، ولكن يصادر عليها، أي يطالب بالتسليم بها، لأن من الممكن أن نستنتج منها نتائج لا حصر لها دون الوقوع في إحالة، والمصادرات غير البديهيات، من حيث أن البديهيات تحليلية، والمصادرات تركيبية إلى غيرها من الفرق. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج٢ص٤٤٦-٤٤٧. وينظر أيضاً: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج٢ص٣٨٠.

بقي أن نشير إلى رأي مخالف لما سبق من تحصيل مبادئ العلوم بالجدل- وهذا الرأي يتبناه ابن سينا-، إذ أنكر ابن سينا تماماً قول من يذهب إلى منفعة الجدل في تحصيل مبادئ العلوم، حيث يناقش المدّعى ((أنّه لما كانت المبادئ للعلوم لا مبادئ لها، فلا قياسات من مقدمات حقيقية صادقة برهانية عليها، فلا بد من أن نقيس عليها من مقدمات مشهورة))[١].

فيرى ابن سينا أن مبادئ العلوم إما أن تكون بيّنة بأنفسها أو لا، فإن كانت بيّنة بأنفسها، لم نضطر إلى القياسات الجدلية؛ فإن البيّنات بأنفسها أوضح من الجدليات، بل نحتاج في تبينها إلى الحس والتجربة وشهادة الثقات، لا أن نتكلف الجدليات.

وإما أن لا تكون بينة في أنفسها، ولكنها قريبة من البيّنة، وهذا ينقسم إلى شقين[٢]:

الشق الأول: إما أن يكون قربه من البيّن، بأن التنبيه اليسير يوقف عليه، فيجب أن ننبه عليه من غير قياس.

الشق الثاني: أو أن يكون قربه من البين على سبيل أن مقدمات قريبة من الأوائل تنتجه، بمعنى أنها تحتاج إلى قياس صادق، إما في ذلك العلم، أو في علم آخر.

وبالنسبة إلى العلم التي هي مبادئ له، فكل منها هو مبدأ أول له فكيف يكون له برهان؟.

إذن بقي أن نفحص ذلك في علم آخر، فتكون في ذلك العلم مطلوبات وليست مبادئ، وعليه فتحصيل المبادئ للعلوم لا علاقة له بالجدل، ولكن نجد أن ابن سينا يستدرك ويجعل للجدل منفعة في المبادئ، من حيث تتحصّل لنا قناعة بها من خلال المشهورات الذائعة المشتركة[٣]، ومعروف أن تحصيل المبادئ شيء وإيجاد القناعة بها شيء آخر.

ويرى ابن سينا أنه حتى إذا وجدنا مبادئ العلوم منطوية أو مُفادة من المشهورات، فليس المقصود هو المشهور بما هو مشهور، بل المشهور من حيث هو حق وصادق، أي بمعنى آخر المشهور من منظور أخص[٤]، وبحسب الظاهر إن هذا الرأي لم نجد له مماثلاً في آراء الفلاسفة، لا أرسطو ولا فلاسفة المسلمين، بل هو رأي تفرد به ابن سينا.

أما **المنفعة الرابعة للجدل: فهي صيانة الفلسفة.**

وذلك من خلال تلقي تبكيتات السوفسطائيين وحل تشكيكاتهم، وذلك أنه لا يمكن لأحد من أهل الصنائع العلمية أن يدفع بالقوة التي يستفيدها من صناعته الأقاويل السوفسطائية التي تبكت ويعاندها في صناعته، ولا أن يحل التشكيكات السوفسطائية التي يقصد بها تحيير صاحب تلك

---

١. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٥٠.
٢. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٣. ينظر: المصدر السابق، ج٩، ص٥١.
٤. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

الصناعة وقطعه وتزييف صناعته وتهوين شأنها، إلا من خلال صناعة الجدل، فبصناعة الجدل تكون صيانة الفلسفة من السوفسطائيين ومدافعتهم عنها[١]، أما كيف يتم إبطال الحجج الفاسدة؟، هذا ما سنعرفه في الفصول القادمة إنشاء الله تعالى.

بقي أن نشير إلى مطلب له علاقة بغرض الجدل وفائدته، وهذا المطلب قد تكرر على ألسن الكثيرين من الفلاسفة والمناطقة– وخصوصاً المتأخرين– وهو أن الجدل غرضه هو غلبة الخصم[٢]، أو الظفر به كيف كان، بل يجعل البعض أنه الغرض الوحيد للجدل هو هذا؟!.[٣]

ومما يبدو أن الاقتصار على هذه المنفعة بعيد عن الدقة العلمية والموضوعية، لا على الأقل التركيز عليها فضلا عن جعلها الوحيدة في المنافع المخصوصة للجدل؛ إذ إن الجدل أوسع وأرحب من أن يقتصر على الغلبة أو الظفر، نعم الإلزام موجود، ولكن لا يعني هذا نفي الإقناع أو الاقتصار على الإلزام، فهذا ابن سينا يقول:((والغرض المقصود في هذه الصناعة هو الإقناع والإلزام))[٤]، والغلبة وإن كانت غاية للمخاطبة الجدلية؛ فهي ليست غاية قصوى لها بقدر ما هي سبب وداعية إلى تجويد الأفعال التي تكون عنها الغلبة[٥].

والمنافع التي ذكرت في هذا المبحث كفيلة بأن تجعل للجدل قيمة علمية ومعرفية ذات مجال أوسع وأرحب مما قد يذكره البعض.

---

١. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٣٧. وينظر أيضاً: ابن رشد، أبو الوليد محمد: تلخيص كتاب الجدل، ص٣٣–٣٤.

٢. ينظر: السبزواري، ملا هادي: شرح المنظومة قسم المنطق (اللآلئ المنتظمة)، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، ط١، قم، شريعت، ١٤٢٨هـ، ص١٣٢. وينظر أيضاً: الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة، ج١،ص٢٣٠. وينظر أيضاً: المظفر، محمد رضا: المنطق،ج٣، ص٣٧٨. وينظر أيضا: الكرامي، محمد علي، المنطق المقارن، ط٢، قم، مطبعة الحكمة،ص١٤٠.

٣. ينظر: رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا، بيروت، مؤسسة الأعلمي،٢٠٠٥،ج٣،ص٣٥٨. وينظر أيضاً: المطهري، مرتضى: المنطق–الفلسفة، ترجمة: حسن الهاشمي، إيران، دار الكتاب الإسلامي، ص٩٢.

٤. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٢٤.

٥. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٣٩.

المبحث الثاني: عناصر القياس الجدلي

تقدّم الكلام حول الجدل تعريفاً وغرضا، بقي أن نبسط الكلام ضمن هذا الفصل حول عناصر القياس الجدلي، وبعبارة أخرى المكونات والأجزاء التي يتألف منها القياس الجدلي، ويكون الحديث ضمن هذا الموضوع على عدة مطالب:-

المطلب الأول: مبادئ الجدل:-

إن مدار الكلام في الجدل هو الأمور المشهورة،؛ لأن الجدل كلام للسائل على المجيب*، فما تقلده من أحكام تنتمي إلى صنف(الأحكام المشهورة)، ودفع المجيب كلام السائل على المتقلّد من أحكام المشهور، انه بالجدل يتم الكلام على المشهور وإبطاله والكلام عن المشهور وحفظه، فالمتكلم على المشهور هو السائل والمتكلم عن المشهور هو المجيب، فالمقام الجدلي إذن مقام كلامي على المشهور وعن المشهور.

وعليه فإن المقدمات المشهورة هي التي تكوّن مبادئ صناعة الجدل[1].

ويكون الكلام حول المشهورات ضمن أمور أربعة:-

أولاً: تعريف المشهورات والمسلمات.

يرى أرسطو أن المشهورات هي التي يظنها (يراها) جميع الناس أو أكثرهم أو جماعة الفلاسفة أو أكثرهم أو المشهورون منهم والذين في غاية النباهة[2].

أي أن هناك تطابق على هذه الآراء، بحيث يعترف بها أكثر الناس، بمعنى أنها قضايا انتشرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصة[3].

ولكي نقف بصورة أدق وأعمق على معنى المشهورات، ينبغي أن نرجع إلى الأساس العلمي والمنطقي للمشهورات أي من حيث الأساس والمنطلق الذي جاء على أساسه المشهورات، فنقول: تقدّم في التمهيد أن للقياس مادة وصورة، والبحث عنه يقع من كلتا الجهتين، والمقصود بمادة القياس مقدماته في أنفسها، وبحسب اختلاف المقدمات، وبحسب ما تؤدي إليه من نتائج ؛ ينقسم القياس إلى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة، وتقدّم في مبحث غرض الجدل ومنفعته

---

١. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص١٨. وينظر: العلامة الحلي، جمال الدين، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٥٣.

٢. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٤٩٠.

٣. ينظر: الرازي، قطب الدين: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ط٣، قم، شريعت، ١٤٢٦هـ، ص٤٦٢. وينظر: السبزواري، ملا هادي: شرح المنظومة قسم المنطق (اللآلئ المنتظمة)، ص١٢٧. وينظر أيضاً: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٢٩.

*. سيأتي ضمن مباحث الرسالة، أن الجدل أوسع من أن يكون بين شخصين أحدهما سائل والآخر مجيب، ولكن في الأزمنة القديمة في اليونان وفي وقت فلاسفة المسلمين الأوائل كان الجدل هو هذا.

تعريف (مبادئ العلوم)، فيقال تأسيساً على ما سبق إن مبادئ الأقيسة ثمانية أصناف: يقينيات، مظنونات، مشهورات، ووهميات ومسلمات ومقبولات، ومشبهات، ومخيلات[١].

وبعضهم يجعل مبادئ الأقيسة أحد عشر مبدءاً، مثل العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ، ١٣٢٦م) حيث يقسم المبادئ إلى البديهيات، المشاهدات، المجربات، الحدسيات، المتواترات، فطرية القياس، المشهورات، الوهميات الصرفة، المأخوذات، المظنونات، والمشبهات[٢].

وبعضهم يجعلها أربعة عشر مبدءاً، كابن سينا[٣]، ولا يهمنا في واقع الحال التطرق إلى هذه الأقسام بالتفصيل؛ لأنه خارج عن موضوع البحث، ولكننا أوردناها تلميحاً وبالعرض؛ لذكر المشهورات من حيث إنها تعتبر من مبادئ الأقيسة، بصورة عامة ومن مبادئ الأقيسة الجدلية بصورة خاصة.

أما لماذا كانت المشهورات –عند أرسطو– بالذات مبدءاً للقياس الجدلي؟ ؛ وذلك باعتبار الجدل صناعة معدّة لمخاطبة كل إنسان وفي كل مسألة كلية على طريق الإنصاف بالعقل العامي، ولا يتوصل إلى ذلك إلا بالمقدمات المشهورة المتسلمة من الخصوم[٤].

وبعبارة أخرى، أنه لما كانت غاية البرهان هي إظهار الحق، كانت مبادئه –أي المقدمات المستعملة فيه–، هي اليقينيات لا غير، ولما كانت غاية الجدل في الجملة هي الغلبة على الخصم بحيث يدركه الجمهور، كانت مبادئه مسلمات ومشهورات[٥].

أما المسلمات؛ فهي قضايا تسلّم من الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة بين الخصمين أو بين أهل العلم[٦].

والمسلّمات قسم من المقدمات الظنية[٧]، ويعرِّفها الآمدي (ت ٦٣١هـ) في الكتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين بقوله:((عبارة عن ما اخذ من القضايا على أنه مبرهن في

---

١. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣١٥-٣١٦.
٢. ينظر: الحلي، جمال الدين: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ط١، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي،١٤٢١هـ، ص١٩٨-٢٠٠.
٣. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٦٧.
٤. ينظر: البغدادي، أبو البركات: الكتاب المعتبر في الحكمة، ج١،ص٢٣٧. وينظر أيضاً: العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٥٢.
٥. ينظر: العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٥٢.
٦. ينظر: الشريف الجرجاني، أبو الحسن علي: التعريفات، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣، ص٢١٢. وينظر أيضاً: الأحمد نكري، عبد النبي: جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، ط١، الهند، دائرة معارف نظامية، ج٣، ص٢٥٧.
٧. ينظر : التهانوي، محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط١، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٦، ج٢ ، ص١٥٣٨.

نفسه؛ فإن كان ذلك مع طمأنينة النفس، سميت أصولا موضوعة، وإلا فمصادرات))[١]، بمعنى أن المسلمات قد تكون عامة، سواء كان التسليم بها من الجمهور عندما تكون من المشهورات، أو كان التسليم بها من طائفة خاصة، وخصوصا هذه المسلمات التي تكون في علم خاص تسمى (الأصول الموضوعة) لذلك العلم، عندما يكون التسليم بها عن مسامحة على سبيل حسن الظن من المتعلم بالمعلّم، وهذه الأصول الموضوعة هي مبادئ ذلك العلم التي تبتني عليه براهينه، وإن كان قد يبرهن عليها في علم آخر، وأمّا إذا كان التسليم بها من المتعلم من باب المجاراة مع الاستنكار والتشكيك بها، فتسمى حينئذٍ بـ(المصادرات)[٢].

وأما أن تكون خاصة إذا كان التسليم بها من شخص معين، وهو طرفك الآخر في مقام الجدل والمخاصمة كالقضية التي تؤخذ من اعترافات الخصم، ليبتني عليها الاستدلال في إبطال مذهبه أو دفعه[٣].

ثانياً: أقسام المشهورات

ولكن هل كل مشهور يعد من مبادئ الجدل؟، لا يخفى على ذوي الاختصاص أنه ليس كل ما يسمى مشهورا هو من مبادئ الجدل، فإن الشهرة تختلف بحسب اختلاف الأسباب في كيفية تأثيرها في الشهرة.

وبهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلى ثلاثة أقسام:- [٤]

القسم الأول: المشهورات الحقيقية: وهي التي لا تزول شهرتها بعد التعقيب والتأمل فيها.

القسم الثاني: المشهورات الظاهرية: وهي المشهورات في بادئ الرأي، والتي تزول شهرتها بعد التعقيب والتأمل، مثل قولكم (انصر أخاك ظالما أو مظلوما)، فإنه يقابل المشهور الحقيقي وهو (لا تنصر الظالم وان كان أخاك).

القسم الثالث: الشبيهة بالمشهورات: وهي التي تحصل شهرتها بسبب عارض غير لازم، تزول الشهرة بزواله، فتكون شهرتها في وقت دون وقت، وحال دون حال.

ولا يصلح للجدل إلا للقسم الأول دون الأخيرين، أما الظاهرية فإنها تنفع في صناعة الخطابة، وأما الشبيهة بالمشهورات فنفعها خاص بالمشاغبة[٥].

---

١. ينظر: الأعسم، عبد الأمير: المصطلح الفلسفي عند العرب،ص٣٤٣.
٢. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٤١.
٣. المصدر السابق، نفس الصفحة.
٤. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨١-٣٨٢.
٥. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨٢.

وأرسطو يذهب أيضاً إلى أن الجدل خاص بالمشهورات الحقيقية، وسماها الذائعة على الحقيقة[١]، وهذا ما ذكره الفارابي وابن سينا أيضاً.

يقول الفارابي:((والمخاطبة الجدلية هي المخاطبة التي يلتمس فيها الغلبة بالمقدمات المشهورة التي هي بالحقيقة مشهورة))[٢].

أما بالنسبة إلى القسم الثالث وهي الشبيهة بالمشهورات، فقد ذكرها أرسطوطاليس في منطقه، ولكنه عبَّر عنها بـ((الذائعات في الظاهر وليست ذائعة في الحقيقة؛ أو الذي يكون في الظاهر من مقدمات ذائعة)) [٣].

فكلام أرسطو هنا معقد من ناحية اللفظ، فهو مسبوك بلغة معقدة ومنطقية مما يستدعي منا أن نقف على مضامين هذا الرأي.

فأرسطو قد قسم الذائعات (المشهورات) في الظاهر إلى قسمين:

القسم الأول: الذائعات في الظاهر، وليست على الحقيقة، باعتبار أنه ليس كل ما كان ذائعا في الظاهر فهو أيضاً ذائع[٤]، وهي المقدمات التي تكون في ظاهر الظن مشهورة من غير أن تكون في الحقيقة مشهورة ومن عندها يتكون القياس السوفسطائي[٥].

وهنا تكون هيئتها القياسية صحيحة، ولكن من ناحية المقدمات، تكون مشهورة في الظاهر، فهذا يعتبر قياساً كما يراه أرسطو[٦].

وابن سينا يسميها (المشبه بالمشهور) أو (المشهورة على الظاهر)، ويرى أنه إذا كانت صورة القياس منتجة صلح أن يقال له قياس، لأنه قول إذا وضعت فيه أشياء لزم عنه قول آخر[٧].

ويفسر ابن سينا المقدمة الشبيهة بالمشهور بالتي يخيّل وقتا ما أنها مشهورة ثم إذا تعقبت وتؤملت ظهر سريعا أنها ليست كذلك[٨].

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، ترجمة ابي عثمان الدمشقي، ج٢، ص٤٩٠.
٢. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٣٤. وينظر: نفس المصدر:ص٢٩. وينظر أيضاً: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٤٥.
٣. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٤٩٠.
٤. ينظر: المصدر السابق ، ص٤٩٠.
٥. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٢٦.
٦. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٤٩٠.
٧. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٤٤.

ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٤٥.

القسم الثاني: والذي يعبر عنه أرسطو بـ(الذي يكون في الظاهر من مقدمات ذائعة) والذي يقصده أرسطو بهذا القول هي الأقاويل التي أشكالها ظاهر الظن قياسية ومقدماتها في ظاهر الظن مشهورة من غير أن تكون كذلك في الحقيقة[١].

وهذا القسم لا يسمى قياسا بل مراءً[٢]؛ لأنه ليس له حد القياس، باعتبار أنه لو وضعت ما بينهما لم يلزم عندهما غيرهما.

أما القسم الثاني الذي اشرنا إليه في بداية أقسام المشهورات، فلم يذكره لا أرسطو ولا الفارابي ولا ابن سينا في كتاب الجدل ويعلل ذلك ابن سينا بقوله:

((ولما كانت القياسات الخطابية والشعرية خارجة عن الانتفاع بها في المخاطبات التي تنحو نحو الأمور الكلية، فليس بنا كثير حاجة إلى الفرق بين الجدل وبينها)) [٣].

ولكنا أوردنا قول الشيخ المظفر (قده)، لأنه انسب وأتم في المقام، لأن المقدمات الخطابية تستخدم المشهور ولكنه مشهور في بادئ الرأي الغير متعقب ؛ فإذا تعقبت علم أنها غير مشهورة وهذا ما ذهب إليه ابن سينا أيضاً ولكن ليس في كتاب الجدل، بل في كتاب البرهان وكتابه عن الخطابة[٤]، فهو مشهور ظاهري.

ولكن الاختلاف الحاصل ههنا هو الألفاظ والتوصيفات الاصطلاحية لكل من الأقسام ليس إلا، وإلا فالمضمون متفق عليه.*

ثالثاً: سبب الشهرة:-

وتنقسم المشهورات إلى جملة أقسام بحسب اختلاف أسباب الشهرة، والسبب في كون الشهرة لا تستغني عن السبب، أن شهرة المشهور ليست ذاتية، بل هي أمر عارض، وكل عارض لابد له من سبب، وليست هي مثل حقيّة الحق التي هي أمر ذاتي للحق لا تعلل بعلة[٥].

---

١. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل ، ص٢٦.
٢. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٤٩٠. وكذلك ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل ، ص٢٧.
٣. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٤٤.
٤. ينظر: المصدر السابق ، ج٩ ص٦٦. وينظر: المصدر نفسه: ج١٠، ص٧. وينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣٨٨ و ص٣١٧.
٥. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨١.

*. من هنا يتّضح أنه ليس تاماً ما ذكره السيد رائد الحيدري في تعليقته على منطق المظفر، من أن ابن سينا في الشفاء قد أطلق (الشبيه بالمشهورات) على القسم الثاني الذي ذكره المظفر بـ(المشهورات الظاهرية) ولم يذكر الشيخ القسم الثالث. ينظر: الحيدري، رائد، المقرر في توضيح منطق المظفر، ص٥٣٠.

وهنا قد يرد إشكال مفاده، أن الشهرة إذا كانت لا تستغني عن السبب، فكيف جعلت المشهورات من المبادئ الأولية للجدل؛ باعتبار أن المبادئ ليست مكتسبة وبعبارة أخرى، إن المبدأ يستند إليه ولا يستند إلى شيء آخر قبله، والسر في ذلك إن مواد الأقيسة سواء كانت يقينية أو غير يقينية إما أن تكون في حد نفسها مستغنية عن البيان وإقامة الحجة، بمعنى انه ليس من شانها أن تكون مطلوبة بحجة، وإما أن تكون محتاجة إلى البيان، ثم هذه الأخيرة المحتاجة لا بد أن ينتهي طلبها إلى مقدمات مستغنية بنفسها عن البيان، وإلا لزم التسلسل في الطلب إلى غير نهاية أو انه يلزم من ذلك ألا ينتهي الأنسان إلى علم أبدا، ويبقى في جهل إلى آخر الآباد والوجدان يشهد على فساد ذلك، وهاتيك المقدمات المستغنية عن البيان تسمى (مبادئ المطالب) أو (مبادئ الأقيسة)[١].

ويمكن الجواب على الإشكال المتقدم بما حاصله، أن سبب حصول الشهرة لوضوحه لدى الجمهور تكون أذهان الجمهور غافلة عنه، ولا تلتفت إلى سر انتقالها إلى الحكم المشهور، فيبدو لها أن المشهورات غير مكتسبة من سبب كأنها من تلقاء نفسها انتقلت إليها[٢]. ولكن إذا كان لها سبب كيف كانت من المبادئ ؟ وذلك باعتبار أن الحكم يكون مكتسبا إذا صدر الانتقال إليه بملاحظة سببه، وهذا من قبيل القياس الخفي في المجربات والفطريات التي قياساتها معها، فانه مع كونها لها قياس وهو السبب الحقيقي لحصول العلم بها، عدّوها كذلك من المبادئ غير المكتسبة نظرا إلى أن حصول العلم فيها عن سبب خفي غير ملحوظ للعالِم، ومغفول عنه لوضوحه لديه[٣].

يقول ابن سينا :((والمشهورات التي ليست بأولية فإنما تصير عند الجمهور كالأوليات بسبب التمرن والاعتياد))[٤].

وعليه فأقسام المشهورات بحسب أسبابها تنقسم إلى :

١- الواجبات القبول:-

وهي ما كان السبب في شهرتها كونها حقا جلياً، فيتطابق من اجل ذلك على الاعتراف بها جميع العقلاء، كالأوليات والفطريات، ونحوها، وهي التي تسمى بالمشهورات بحسب المعنى

---

١. المصدر السابق ، ص٣١٥-٣١٦.
٢. المصدر السابق ، ص٣٨١.
٣. المصدر السابق ، نفس الصفحة. وينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٩.
٤. الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة،ج١،ص٢٣٧.

الأعم من جهة عموم الاعتراف بها[١]، ويرى نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ، ١٢٧٤م) أن (الواجبات القبول) مشهورة بحسب الأغلب، إذ قد لا تكون وهو النادر[٢].

٢- التأديبات الإصلاحية:-

وهي التي تسمى المحمودات والآراء المحمودة، وهي ما تطابق عليه الآراء من اجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها، باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع، كقضية حسن العدل وقبح الظلم[٣].

وهذه المسالة محل خلاف ونزاع بين العلماء، فالعدلية (الإمامية، المعتزلة) يذهبون إلى أن للأفعال قيماً ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع بها، بينما تذهب الأشاعرة إلى انه لا حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، بل المناط في ذلك هو الشارع المقدس، فما حسنه الشارع فهو حسن، وما قبحه الشارع فهو قبيح [٤]*، ومسألة حسن العدل وقبح الظلم إنما ترجع في واقع الأمر إلى هذه المسالة المختلف فيها ألا وهي ((الحسن والقبح العقليين)).

ومما ينبغي الإشارة إليه هنا أن العقل الذي يحكم بحسن الأشياء وقبحها هو العقل العملي في مقابل العقل النظري، والعقل هنا واحد وليس اثنين، ولكن تارة يكون نظري وتارة أخرى عملي، وذلك إنما بلحاظ المدرك –بالفتح– أي بلحاظ تعلقه لا بما هو هو ؛ فإن كان المدرَك مما ينبغي

---

١. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨١. وينظر أيضاً: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣١٣.

٢. ينظر: العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٥٣.

٣. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٣١. وينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٩. وينظر: شهاب الدين الحسيني، أبي بكر: تحفة المحقق بشرح نظام المنطق، ص٢٤٨.

٤. ينظر: المظفر،محمد رضا: أصول الفقه، قم،مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي،١٣٧٠هـ، ج١ص١٩٨.

*. للحسن والقبح ثلاث معانٍ:-

أولاً: يطلقان وقد يراد بهما الكمال والنقص كالعلم حسن والجهل قبيح، وكثير من الأخلاق الإنسانية حسنها وقبحها بهذا المعنى.

ثانياً: يطلقان ويراد بهما الملائمة للنفس والمنافرة لها، كهذا المنظر جميل.. ويرجع معنى الحسن والقبح في الحقيقة ههنا إلى معنى اللذة والألم.

ثالثاً: يطلقان ويراد بهما المدح والذم، بمعنى أن الحسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء وبخلافه القبيح. وبعبارة أدق الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء أي أن العقل يدرك إنه ينبغي فعله، والقبيح بخلافه. وهذه النقطة هي التي وقع الخلاف فيها دون المعنيين السابقين. وهذا المعنى ليس له واقعية إلا ادراك العقلاء وتطابق آرائهم. ينظر: الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، تحقيق المجمع العالمي لأهل البيت، ط٢، ١٤١٨، ص٢٦٨.

أن يعلم أولا كقضية(الكل اكبر من الجزء) والذي لا علاقة له بالعمل سمي إدراكه عقلا نظرياً[١]*.

في الحقيقة لا يهمنا أن نتناول هذا الخلاف بين الأشاعرة و(العدلية) بصورة تفصيلية ونقوم بمناقشة الآراء، فإن هذا خارج محل البحث بل اكتفينا بذكر الإشارة إليه لحصول الفائدة عليه، وإنما الذي يهمنا هو النزاع بين الفلاسفة والمحققين –بعد الفراغ من أن مسالة التحسين والتقبيح عقلية لا شرعية– في تشخيص هوية هذه القضايا ونوعها في قائمة الصناعات الخمس من المنطق.

ويمكن القول إن هناك مسلكين واتجاهين في تشخيص هوية قضايا الحسن والقبح العقليين، والمسلك الأول ما ذكرناه في بداية الموضوع.

وأما المسلك الثاني، فيرى أنها قضايا واقعية ودور العقل فيها دور المدرك الكاشف على حد القضايا النظرية الأخرى[٢].

ولكن غاية الأمر أن هذه القضايا قضايا واقعية لتحققها بنفسها لا بوجودها الخارجي نظير مقولات الإمكان والاستمالة والإقناع من مدركات العقل النظري، ولكلٍ من المسلكين أدلة وبراهين والتعرض لهما يخرجنا عن الوحدة الموضوعية للبحث والرسالة، وإنما اكتفينا بذكر الاتجاهات في تفسير الحسن والقبيح، وغايتنا أن نعلم أنه حينما أدخلوا (الحسن والقبح العقليين) في باب المشهورات ليس إدخالهم هذا محل إجماع بين المحققين بل محل خلاف.

---

١. ينظر: المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، ج١ص١٩٨.

٢. ينظر: الهاشمي، محمود: بحوث في علم الأصول(تقريرات البحث الخارج للشهيد السيد محمد باقر الصدر "قدس سره")، ط٢، قم، مركز الغدير، ج٤، ص٤١.

*. هذه المسألة وإن بحثها المسلمون بشكل معمق ومبسوط، وقاموا بالتفريع عليها، إلا أن الأصل لهذه القاعدة موجود عند فلاسفة الإغريق، بتقسيمهم الحكمة إلى نظرية وعملية. ينظر: السبحاني، جعفر: رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، ط١، قم، مؤسسة الصادق(ع)، ١٤٣٠هـ، ص٦.

٣- الخلقيات:-

وتسمى الآراء المحمودة أيضاً وهي -حسب تعريف المنطقيين- ما تطابق عليه آراء العقلاء من اجل قضاء الخلق الإنساني بذلك، كالحكم بحسن الشجاعة والكرم وقبح الجبن والبخل[١].

والخلق، حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية[٢].

ولكن يرد على هذا التعريف -للخلقيات- إشكال وتقريبه أنه لو عرفنا الخلقيات بالمعنى المذكور وجعلناها سببا لتطابق آراء العقلاء على المشهورات، فيرد عليه : أن هذا السبب غير موجود في الأعم الأغلب بين الناس فلا معنى لأن يقال : إن هذا الخلق هو السبب في حصول الآراء المحمودة أو القسم الثالث من المشهورات فانا لو نظرنا إلى الواقع الخارجي لوجدنا أكثر الناس لا يتحلون بخلق الشجاعة، وعليه كيف صار الخلق منشأ لهذه القضايا المشهورة ؟ والحال أن هذه الملكة مفقودة، وعليه يترتب ألا تكون تلك القضايا المشهورة موجودة أيضاً.

والجواب على هذا الإشكال إنما يكون من خلال ما أودعه الله في قلب الأنسان حساً وجعله حجة عليه يدرك به محاسن الأفعال ومقابحها، وذلك الحس هو (الضمير) بمصطلح علم الأخلاق الحديث، وقد سمي بالقلب أو العقل العملي أو العقل المستقيم عند قدماء علماء الأخلاق فهذا الحسن في القلب أو الضمير موجود في قلب كل إنسان، وجميع الضمائر تتحد في الجواب عند استجوابها عن الأفعال، فهي تشترك جميعا في التمييز بين الفضيلة والرذيلة، وان اختلفت في قوة هذا التمييز، ولأجل هذا كانت(الخلقيات) من المشهورات ، بلحاظ هذا الجانب المذكور لا بلحاظ الأخلاق الفاضلة التي هي من خاصة الخاصة بين البشر[٣].

٤- الانفعاليات:-

وهي التي يقبلها الجمهور بسبب انفعال نفساني عام كالرقة والرحمة والشفقة والحياة والأنفة والحمية، ونحو ذلك من الانفعالات التي لا يخلو منها إنسان غالبا، فترى الجمهور يحكم -مثلا- بقبح تعذيب الحيوان لا لفائدة، وذلك إتباعا لما في الغريزة من الرقة والرحمة، وكذلك يستحق

١. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل ، ص٧٥. وينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣١٣. وينظر أيضاً: العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٥٣.
٢. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج١، ص٥٣٩.
٣. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٣١.

المدح من يعين الضعفاء والمرضى، ويعنى برعاية الأيتام والمجانين، لأنه مقتضى الرحمة والشفقة... إلى غير ذلك من الأحكام العامة عند الناس(١).

٥-العاديات:-

وهي التي يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم، كاعتيادهم احترام القادم بالقيام والضيف بالضيافة ...الخ، فيحكمون لأجل ذلك بوجوب هذه الأشياء لمن يستحقها(٢).

والعادات العامة كثيرة، وقد تكون عادة عامة لأهل بلد فقط أو أمة أو جميع الناس، فتختلف لأجلها القضايا التي يحكم بها حسب العادة، فتكون مشهورة عند أهل بلد أو غير مشهورة عند غيرهم، بل يكون المشهور ضدها(٣).

٦- الاستقرائيات:-

وهي التي يقبلها الجمهور بسبب استقرائهم التام أو الناقص، كحكمهم بان تكرار الفعل الواحد ممل..الخ، وكثيرا ما يكتفي عامة الناس بوجود مثال واحد أو اكثر للقضية فقد تشتهر بينهم عندما لم يقفوا على نقض ظاهر لها وكقولهم: العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضائفات وغيرها كذلك(٤)*.

وتجدر الإشارة هنا في بحث المشهورات إلى ملاحظة مهمة، وهي أن الجدل يعتمد على المسلمات والمشهورات من جهة ما هي مسلمة أو مشهورة، ولا يشترط فيها أن تكون حقا وإن كانت حقا واقعا، بمعنى إن المشهورات يجوز أن تكون حقا واقعا، وللجدلي أن يستعملها في قياسه، أما استعمال الحق الغير المشهور بما هو حق في هذه الصناعة، فإنه يعد مغالطة من الجدلي**.

---

١. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٩. وكذا ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣١٣. وينظر أيضاً: العلامة الحلي، جمال الدين: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص١٩٩.

٢. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨١. وينظر أيضاً: العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٥٣.

٣. المصدر السابق: ص٣٣٦.

٤. المصدر السابق: ص٣٣٧. وينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣١٣.

*. تجدر الإشارة هنا إلى أن أقسام المشهورات التي ذكرناها بحسب أسبابها إنما هي بحسب الاستقراء لا بحسب الحصر العقلي.

**. المغالطة هنا ليست بمعنى مخالفتها للواقع، بل أن تستخدم المقدمة في غير محلها.

لأنه في استعمال أية قضية لا يدعي أنها في الأمر نفسه حقة وإنما يقول: إن هذا الحكم ظاهر واضح في هذه القضية ويعترف بذلك الجميع ويكون الحكم مقبولا لدى كل أحد[١].

يقول الفارابي : ((وينبغي أن نعلم أن الفلاسفة والعلماء وأهل الصناعات والحذاق منهم إنما استخرجوا آراؤهم، إما بالقياس وإما بالتجربة، ولكن ليست تؤخذ مقدمات جدلية من حيث هي مدركة بالقياس والتجربة، بل من جهة ماهي آراء أولئك))[٢]، بمعنى أنها أعم من كونها مطابقة للأمور الموجودة أو غير مطابقة لم يقع لا سبرها ولا امتحانها، وهي مشهورة لأنها كاذبة بالجزء فيختلط فيها الصدق بالكذب بحيث لا يستطاع بيسر وسهولة تمييز الجزء الصادق فيها عن الجزء الكاذب، لأن تداولها وانتشارها يخفي ذلك الجزء الكاذب خفاءا شديدا ولا يتبين إلا بعد تفتيش شديد في زمان طويل، ولا يفطن له إلا بعد تأمل شديد[٣].

بمعنى أن الجدل يبتدأ من مقدمات معينة سواء كانت صحيحة أم فاسدة، أي إنه لا يهتم بصدق مقدماتها أو صحتها، ففي مقدور الشخص أن يقيم قياسا جدليا معتمدا على مقدمات يعتقد الشخص نفسه أنها خاطئة أو كاذبة، ولكنه يقيم هذا القياس قصدا من أجل إظهار النتائج المتناقضة غير المقبولة التي تؤدي إليها تلك المقدمات، كما أيضاً يستطيع الشخص أن يقوم بالاستدلال ابتداء من مقدمات يفترض صحتها لكي يرى ماهي النتائج التي تتمخض عنها أن قبل بها هو، وفي كلتا الحالتين فان هدف الجدلي ليس إظهار الحق، بل المحافظة على الاتساق[٤].

وعليه فليس كل مشهور صادقا؛ فإن المشهور لا يقابل الكاذب، حتى يجب أن يكون صادقا بل يقابل الشنيع، كما إن الصادق يقابل الكاذب، وإنما يقابل المشهور الشنيع لأن المشهور لا ينكر، والشنيع ينكر وهما متقابلان[٥].

من هنا فرق المناطقة بين المشهور والأولي، بأن المشهور أعم من الصادق والكاذب، بخلاف الأوليات، فإن الأنسان لو فرض نفسه خاليا عن جميع الأمور المغايرة لعقله، حكم بالأوليات دون المشهورات[٦].

---

١. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٧٥-٣٨٠.
٢. الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل ، ص٦٦.
٣. ينظر: المصدر السابق:ص٢٨-٢٩.
٤. ينظر: تايلور، ألفرد إدوارد: أرسطو، تر: عزت قرني، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢،ص٢١. وينظر: البغدادي، أبو البركات: الكتاب المعتبر في الحكمة، ج١،ص٢٣٣.
٥. العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٥٤.
٦. الرازي، قطب الدين: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص٤٦٢.

ومع أن كلا منهما يفيد تصديقا جازما، إلا أن المعتبر في الأوليات كونها مطابقة لما عليه الواقع ونفس الأمر المعبر عنه بالحق واليقين، بينما المعتبر في المشهورات مطابقتها لتوافق الآراء عليها، إذ لا واقع لها غير ذلك[١].

وكذلك إن الأوليات يصدق بها العقل لذاته، أي بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس إلى النسبة بينهما كافيا في الحكم والجزم بصدق القضية، فكلما وقع للعقل أن يتصور حدود القضية –الطرفين– على حقيقتها وقع له التصديق بها فورا عندما يكون متوجها لها، مثل قولنا ((الكل أعظم من الجزء)) ((النقيضان لا يجتمعان))[٢].

مع ذلك نجد أن ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ، ١٣٢٨م) يعتبر المشهورات من اليقينيات، ويشكل على المناطقة من قولهم بأن المشهورات ليست من اليقينيات، من خلال عرضه لمسألة الحسن والقبح العقليين [٣].

ولا يقف ابن تيمية على قوله بأن المشهورات – أي الحسن والقبح العقليين– من اليقينيات، بل يصرح أنها من أعظم اليقينيات المعلومة بالعقل[٤].

ويقوم استدلاله على النقاط التالية:

١– أن هذه المشهورات هي في علم الناس من خلال الفطرة والتجربة، بل أشهر بكثير من التجريبيات التي عدوها من اليقينيات، فلم كانت التجريبيات يقينية، وهذه التي هي أشهر منها وقد جربها أكثر من تلك لا تكون يقينية؟[٥].

٢– أن هذه المشهورات تستند إلى الفطرة المشتركة بين جميع الأمم، فقد جبل الأنسان على محبة الفضائل وأهلها وبغض الرذائل وأهلها، والمراد بالحسن ما يلائم النفس وبالقبيح ما يضرها، فتكون المشهورات من اللوازم الإنسانية التي لا انفكاك لأحد عنها[٦].

٣– اتفاق الناس على المشهورات أعظم من اتفاقهم على جميع أقسام القضايا التي سلم الفلاسفة بيقينيتها بما فيها الأوليات، بل إنه قد يعيش طوائف من الناس زمانا ولا

---

١. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٣٠.
٢. ينظر: المصدر السابق: ص٣١٧.
٣. ابن تيمية: تقي الدين: الرد على المنطقيين، تقديم وتعليق رفيق العجم، ط١، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣، ج٢، ص١٥٤.
٤. ينظر: المصدر السابق، ج٢ ص١٥٥.
٥. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٦. ينظر: المصدر السابق، ج٢، ص١٦٠–١٦١.

تخطر لهم القضايا الكلية العقلية التي جعلوها مبادئ العلم، بينما لا يعيش الأنسان من غير تحسين الفضائل وتقبيح الرذائل [١].

ويمكن مناقشة ابن تيمية من خلال النقاط التالية:

١- نجد أن ابن تيمية قد حصر معنى المشهورات في مسالة الحسن والقبح العقليين وكأن لا مشهور غيرهما، ورأينا مما تقدم ومما سيأتي أن هناك الكثير من المشهورات وواحد منها مسالة الحسن والقبح العقليين، وحصر المشهورات بمسالة الحسن والقبح فيه مغالطة كبيرة .

٢- على فرض أن المشهورات هي مسالة الحسن والقبح، فالمعنى الذي ذكره ابن تيمية لمسالة الحسن والقبح العقليين ليس هو المراد عند المنطقيين عندما وضعوه في خانة المشهورات، لأن المعنى الذي ذكره ابن تيمية ينطبق على معنى الملائمة و المنافرة للنفس التي ترجع بدورها إلى اللذة والألم، كما قدمناه سابقا، وهذا المعنى مما لا خلاف فيه ولا نزاع، بينما المعنى المقصود في بحث المشهورات هو المعنى الثالث الذي ذكرناه سابقا، وهذا المعنى أيضاً وقع فيه نزاع من جهات عدة.

٣- أن المعنى المذكور للحسن والقبح العقليين الذي هو فعلاً محل للنزاع، لم يتم الاتفاق عليه فكيف يجعل هذا الأمر من المتفقات عليه بين الناس، إلا اللهم يقصد به المعنى الساذج والبدوي البعيد عن لغة أهل العلم والاصطلاح.

٤- كما تقدم سابقا من البحث أن شهرة المشهور ليست ذاتية، والدليل على ذلك وجود أسباب للشهرة، بينما اليقينيات أحقيتها ذاتية وليست عرضية، وربما فات على ابن تيمية ذلك المعنى أيضاً. يقول الطوسي في كتابه أساس الاقتباس : ((إن شهرة المشهور أمر عرضي يقوم على أساس المناسبة بين المادة المشهورة والأذهان))[٢].

٥- إذا كانت المشهورات -كما يدعي ابن تيمية- من اليقينيات لم تكن عندنا صناعة معروفة باسم صناعة الجدل، بل تكون صناعة البرهان كما هو اللازم في ذلك، وعليه يتوجه السؤال لابن تيمية، هل هناك صناعة للجدل ؟ وإذا كان الجواب بنعم، فماهي مقدماته ومكوناته؟!، أعتقد أن هذه المناقشة لابن تيمية كفيلة في أن تبطل رأيه في المشهورات وتدحضه.

---

١. ابن تيمية، تقي الدين: الرد على المنطقيين، ج٢، ص١٥٦.

٢. الدينياني، غلام حسين: حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج١، ط٢، بيروت، دار الهادي، ص١٤٣.

المطلب الثاني: مقدمات الجدل

يرى أرسطو أنه لابد أولا من تحديد المقدمة المنطقية – الجدلية– ماهي، ولابد أيضاً من تحديد المسالة المنطقية –الجدلية–، ويرى أرسطو أن المقدمة لابد أن تكون ذائعة–مشهورة–[١]، وقد تبين مما سبق سبب كون المقدمة الجدلية مشهورة.

فضلاً عن ذلك، يفسر ابن سينا قول أرسطو هذا من أنه ليس يمكن أن تكون مقدمة جدلية إلا مشهورة مطلقةً، أو متسلّمة؛ فإن العاقل لا يعمل قياساً من مقدمة مجهولة في المشهور أو مضادة للمشهور، ولا عن غير متسلمة عند المخاطب، وبالجملة ما لا يقول به أحد، فإن سعيه يكون باطلاً، لأن ما لا يوضع منه شيء لا يكون عن لزوم لازم، لأن الخصم يقول: إنما لزمني هذا أن وضعت وسلّمت، وأما إن لم أسلّم فلا يمكنك أن تلزمني شيئاً[٢].

بداية لابد أن نعرّف المقدمة ما هي، ثم نقف على المقدمة الجدلية بالخصوص، فالمقدمة تقال بالعموم على كل قضية وعلى كل قول جازم بالجملة، سواء كانت جزء قياس أو معدّة لأن تؤخذ جزء قياس أو نتيجة أو مطلوبا، استعملها الإنسان فيما بينه وبين نفسه، أو استعملها في مخاطبة غيره[٣].

وعليه تكون المقدمة الجدلية هي التي بسببها أن تُتسلم بالسؤال، لتُجعل جزء قياس يلتمس به على جهة الجدل إبطال قول ما، وقولنا (على جهة الجدل) قيد احترازي لتخرج عنها المقدمة السوفسطائية وغيرها[٤]، وعليه فان المشهورات حينما تدرج في صورة تدليلية ما، وبعد تسليمها تصبح مقدمة جدلية، ومن ثم الحديث عن المقدمة الجدلية يستدعي الحديث عن أصناف وأنواع المشهورات ويكون هذا بأمرين:

الأول: أنواع المشهورات وأصنافها:–

يرى أرسطو أن المقدمة الجدلية مشهورة إما عند جميع الناس أو عند أكثرهم، أو عند جماعة الفلاسفة، أو عند أهل النباهة منهم[٥].

---

١. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥٠٣.
٢. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩،ص٧٢.
٣. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٦٣.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص٦٤–٦٤. وينظر أيضاً: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٤٢.
٥. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥٠٣. البغدادي، أبو البركات: الكتاب المعتبر في الحكمة، ج١،ص٢٣٧. وينظر أيضاً: العلامة الحلي، جمال الدين: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص١٤٩. وينظر: السبزواري، ملا هادي: اللألي المنتظمة،ص١٢٧.

ويمكن الحديث عن أنواع المشهورات ضمن المستوى الأصلي للشهرة إن صح التعبير في النقاط التالية: [١]

١- ما يقوله جميع الناس أو أكثر الناس دون أن يعلم لهم مخالف.
٢- ما يقوله عقلاء الناس وعلمائهم وفلاسفتهم كلهم، من غير أن يخالفهم في ذلك الجمهور والعامة.
٣- ما يقوله أكثر العقلاء والعلماء والفلاسفة، من غير أن يخالفهم الجمهور في ذلك.
٤- ما يقوله أكثر العقلاء والعلماء والفلاسفة، من غير أن يخالفهم في ذلك العقلاء.
٥- ما يقوله أولو النباهة والمعروفون بالحذق من العلماء والفلاسفة من غير أن يعلم مخالف لهم.
٦- ما استخرج واستنتج في صناعة من الصناعات وأجمع عليه أهل تلك الصناعة.
٧- ما استخرجه واستنتجه الحاذق في صناعة، ولم يوجد من أهل الصناعة من خالفه في ذلك.

الثاني: المستوى الفرعي للمشهور:-

كل ما هو مبدأ للقياس، معناه أنه يصلح أن يقع مقدمة له، ولكن ليس يجب في كل ما هو مقدمة أن يكون من المبادئ، بل المقدمة إما أن تكون نفسها من المبادئ أو تنتهي إلى المبادئ؛ وعليه فمقدمات القياس الجدلي يجوز أن تكون في نفسها مشهورة، ويجوز أن تكون غير مشهورة، ترجع إلى المشهورة، بمعنى أن هذا المستوى الفرعي للمشهور يشمل المولّد من المشهور الأصلي.

ويكون هذا الرجوع إلى المشهور الأصلي على نحويين أو ضمن آليتين:

١- يتمثل النحو الأول من الرجوع، من خلال أن تكتسب المقدمة النظرية شهرتها من خلال المقارنة والمقايسة إلى المشهور، وتسمى بـ(المشهورة بالقرائن) [٢].

والمقارنة والمقايسة بين القضيتين يكون على أساسين:

أ- الأساس الأول: على أساس التشابه بالحدود، مثلا إذا كان الحس بالمتضادات واحدا، فالعلم بالمضادات واحد[٣]؛ لأن نسبة الحس إلى المحسوس شبيهة بنسبة العلم إلى

---

١. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٦٥-٦٦، وينظر أيضاً: ابن سينا، أبو عبد الله، الشفاء، ج٩، ص٤٣. وينظر أيضا: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٤٣.
٢. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨٢.
٣. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥٠٣.

المعلوم[١]، وهناك الشبيه في عرض من الأعراض، مثلا إن وجد الحدوث لأجزاء الحيوان والنبات والجماد، فيوجد للأجرام السماوية أيضاً لاجتماعهما في معنى الجسمية[٢].

ب-الأساس الثاني: على أساس التقابل بين الحدود، بمعنى أن تقوم المقايسة على أساس التقابل الضدي، أي أن كان وجود الشيء في أمر ما مشهورا، فسلب ضد ذلك الشيء عن ذلك الأمر بعينه يعد أيضاً مشهورا، إذا ذكر مع الأول[٣].

مثلا قولنا : إن كان الصديق ينبغي أن يحسن إليه (وكان هذا مشهورا)، فإن قولنا: الصديق لا ينبغي أن يساء إليه يعد مشهوراً أيضاً[٤].

مثلا قولنا: إن كان الإحسان إلى الأصدقاء حسنا، فإن قولنا: كانت الإساءة إلى الأعداء حسنة أيضاً.

وعليه فان كلا هذين الأساسين (التشابه والتقابل) يوجب انتقال الذهن من تصور شهرة إحداهما إلى شهرة الثاني، وإن لم يكن هذا الانتقال واجبا في نفسه، وإنما تكون شهرة إحداهما مقرونة بشهرة الأخرى.

٢- يتمثل النحو الثاني من الرجوع، من خلال أن المقدمة مكتسبة شهرتها من قياس مؤلف من المشهورات منتج لها، بأن تكون هذه المقدمة المفروضة مأخوذة من مقدمات مشهورة[٥].

المطلب الثالث: مسائل الجدل:-

يرى الفارابي أن المسالة تقال على كل قضية مسؤول عنها بحرف التخيير وهي المقرون بها حرف التخيير، كيف كانت القضية، كانت جزء قياس أو معدة لذلك أو نتيجة أو مطلوبا[٦].

---

١. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٦٦-٦٧، وينظر أيضا: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٤٣.
٢. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٤٣.
٣. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥٠٤. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٦٦.
٤. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. وينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩،ص٣٨. وينظر أيضاً: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٤٣.
٥. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨٣.
٦. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٦٣.

أما المسألة الجدلية فهي القضية قبل أن تدرج في صورة تدليلية ما وحين تسأل عنها لإقرارها والتسليم بها[١].

والمسألة الجدلية هي نفسها المقدمة الجدلية، ولكن باختلاف الجهة، بعبارة أخرى، إن المقدمة هي القضية التي لفظ شكل السؤال عنها شكل ما هي مقر بها أو ما هي بنية أو شكل ما سبيلها أن يعترف بها المسؤول عنها، سواء كانت كذلك في نفسها أم لا، والمسألة على هذه الجهة هي القضية التي شكل نفس السؤال عنها شكل ما هو مطلوب غير بيّن، أو شكل ما هو مشكوك فيه سواء كانت كذلك في نفسها أم لا[٢].

يقول ابن رشد: ((إن المقدمات والمسائل واحدة بالموضوع اثنتان بالجهة، وذلك إن القول الجازم إذا وضع على جهة التسلم وليكون جزء قياس سمي مقدمة، وإذا فحص عنه على جهة إثبات احد النقيضين فيه أو إبطاله سمي مسألة))[٣].

وهذا ما ذهب إليه أرسطو في أول مقالة الجدل، حيث يقول : ((والمسألة إنما تخالف المقدمة بالجهة))، ويضرب مثالا لذلك، فمثال المقدمة هو ليس قولنا: حي – مشّاء– ذو رجلين حداً للإنسان؟، ومثال المسألة هي، هل قولنا: حي–مشّاء– ذو رجلين حد للإنسان؟[٤].

وهذا يعني أنه بالمستطاع عمل من كل مقدمة مسالة، إذا نقلتها عن جهتها، ويقول أرسطو: ((والمسالة المنطقية هي طلب معنى ينتفع به في الإيثار للشيء و الهرب منه، أو في الحق والمعرفة، إما هو نفسه وإما من قبل أنه معين على شيء آخر من أمثال هذه))[٥].

والظاهر أن أرسطو هنا ليس بصدد وضع حد للمسالة الجدلية وبيانها، بل إنما أراد أن يبين متعلقات المسألة الجدلية، أو بعبارة أخرى المجال الذي تتحرك به المسألة الجدلية.

فقوله: ((طلب معنى ينتفع به في الإيثار للشيء والهرب منه)) إنما أراد منها المسائل العملية الأخلاقية، وقوله: ((أو في الحق والمعرفة)) إنما أراد الفلسفة النظرية ومطالبها، وقوله ((إنه معين على شيء..)) أراد به المنطق والقضايا المنطقية.

وهذا واضح من خلال الأمثلة التي يسوقها أرسطو لبيان كل نوع من هذه الأمور[٦].

ولكن مما ينبغي الإشارة إليه، أنه ليس كل القضايا التي لها ارتباط في نقض الوضع الذي يراد نقضه تصلح أن تقع مورداً لسؤال السائل.

---

١. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٦٤. وينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨٣.
٢. المصدر السابق، نفس الصفحة.
٣. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٣٤–٣٥.
٤. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٤٩٤.
٥. المصدر السابق، ج٢، ص٥٠٥.
٦. المصدر السابق، ج٢، ص٥٠٥. وكذلك ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٧٠.

بمعنى أن هناك بعض القضايا يجدر بالسائل أن يتجنبها ومنها:

١- لا ينبغي للسائل أن يجعل المشهورات موردا لسؤاله، فإن السؤال عنها معناه جعلها في معرض الشك والترديد، وهذا ما يشجع المجيب على إنكارها ومخالفة المشهور، نعم لو أراد السائل أن يستخدم المشهورات، فيذكرها على سبيل التمهيد للقواعد التي يريد أن يستفيد منها لنقض وضع المجيب، باعتبار أن تلك المشهورات مفروغ عنها، لا مفر من الاعتراف بها[١].

٢- لا ينبغي للسائل أن يسأل عن ماهية الأشياء ولا عن لميتها (عليتها)؛ لأن مثل هذا السؤال إنما يرتبط بالتعلم والاستفادة لا بالجدل، ولو احتاج إلى السؤال عنها، فينبغي أن يضعها على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ أو عن رأيه وقوله في هذا الأمر[٢].

المطلب الرابع: مطالب الجدل:-

إن الجدل ينفع في جميع المسائل الفلسفية والاجتماعية والدينية والعلمية والسياسية والأدبية وجميع الفنون والمعارف، وكل قضية من ذلك تصلح أن تكون مطلوبة به، ويستثنى من ذلك قضايا لا تطلب بالجدل وهي:

١- المشهورات الحقيقية المطلقة: وهي التي يقبلها الجميع دون استثناء، لأنها لما كانت بهذه الشهرة لا يسع أحدٌ إنكارها أو التشكيك بها حتى يحتاج إثباتها إلى حجة، وحكمها من هذه الجهة حكم البديهيات، فإنها لا تطلب بالبرهان، ومن ضمنها القيم الإنسانية الكونية، ويرى الفارابي أن المتشكك فيها يصير من الأشرار أردياء الأخلاق غير مشاركين لأهل المدن، وأن لو يصيروا أردياء ظن بهم الشر[٣]، وعدم اعتبارها مطلبا جدليا بالحقيقة؛ لأنه ليس هناك مشهور أوضح منه يوضحه[٤]، فمن هذه المسائل (وجوب عبادة الله) و (وجوب إكرام الوالدين) و(صلة الأرحام) و(مواساة المحتاج) و (الإحسان إلى المحسن)، وهي مسائل يرى الجميع أن كل إنسان ينبغي أن يؤدب بها

---

١. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٧٥. وينظر أيضا: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨٣-٣٨٤.

٢. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٧٩-٨٠.

٣. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٧٥.

٤. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٧٩.

ويعودها ويؤخذ بها ويحمل عليها، وأنه متى امتنع عن التأدب بها، أو امتنع عن التمسك بها عوقب، ولا يحتاجون إلى قول[١].

نعم قد يطلب المشهور بالقياس الجدلي في مقابل المشاغب، كما تطلب القضية الأولية بالبرهان في مقابل المغالط[٢].

٢- القضايا الرياضية، ونحوها، لأنها مبتنية على الحس والتجربة، فلا مدخل للجدل فيها، ولامعنى لطلبها بالمشهورات، فالقضايا التي تكون أشخاصها محسوسة مثلاً، لا تكون موضع جدل، لأن الإقرار بها متوقف على الإحساس بأشخاصها، والمتشكك فيها إما فاقد للحاسة التي بها يدرك أشخاصها، وإما انه لم يستعمل تلك الحاسة في إدراكها، وإما أن حاسته تضعف عن إدراكها[٣]، ثم إن الذي لا يعترف بمحسوس ما، ولم يكن أحسه أصلاً، فكيف يمكن أن يفحص عما لم يتخيله ولم يقم في نفسه معنى لفظه، فهو إذن يفحص عن اسمه فقط[٤].

٣- القضايا التي لم يعتقد فيها أحد إلى غايتنا رأياً أصلا، أنها كذا أو أنها ليست كذا، مما قد فحص عنها، لأن هذا النوع من القضايا قد يجوز أن لا يكون اعتقد فيها أحد رأيا أصلاً، كأنها لم تخطر ببال احد، بل إنما خطرت الآن، أو قد فحص عنها ولم يصادف لها قياساً أصلاً، فكيف يمكن أن تكون هذه القضايا مطلوبة وتتعرض للإبطال والإثبات[٥].

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥٠٧. وينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٧٥.

٢. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨٥.

٣. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥٠٧. وينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٧٦.

٤. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٧٦.

٥. ينظر: المصدر السابق، ص٧١.

المبحث الثالث: أدوات الجدل ومنافعه

تقدم فيما سبق أن الجدل يعتمد على المشهورات والمسلمات، ولكن تمكن الجدلي والشخص المجادل من الانتفاع بالمشهورات والمسلمات في وقت الحاجة عند الاحتجاج على خصمه، أو عند الاحتراز من الانقطاع والمغلوبية، ليس بالأمر الهيّن كما قد يبدو لأول وهلة، وهذه العملية- عملية التمكن من الانتفاع من المشهورات والمسلمات- هي التي تسمى في عرف المنطقيين بـ(تحصيل ملكة الصناعة) أي صناعة الجدل.

وتحصيل ملكة صناعة الجدل يحتاج إلى تدريب وجهد طويل ومستمر حتى تحصل له هذه الملكة، شأن كل ملكة في كل صناعة.

وعملية تحصيل ملكة صناعة الجدل، تتم عن طريق أدوات ومهارات، إذا استطاع الأنسان أن يحوز عليها، فإن لها الأثر البالغ في حصول هذه الملكة وتُمكّن الجدلي من بلوغ غرضه.*

ومن ثم فالكلام عن أدوات الجدل يكون ضمن مطلبين:

المطلب الأول: أدوات الجدل:-

الأدوات التي تحصّل ملكة الجدل، أو الآلات التي يستخرج بها القياس الجدلي، كما يصفه أرسطو[١]، أي آلات استنباط القياس الجدلي، وتكون هذه الآلات اربعاً وهي :

١- الأداة الأولى: وتسمى بلغة أرسطو((اقتضاب المقدمات)) [٢]، وهي أن يستحضر لديه أصناف المشهورات من كل باب ومن كل مادة على اختلافها، ويعدها في ذاكرته لوقت الحاجة، وأن يفصل بين المشهورات المطلقة وبين المحدودة عند أهل كل صناعة ومذهب، وأن يميز بين المشهورات الحقيقية وغيرها[٣].

وتفيد هذه الأداة في تمكين المجادل من امتلاك المشهور بطريق صناعي يسهل عليه مأموريته حين ينتصب لإبطال وضع من الأوضاع ؛ ذلك أن النطاق الجدلي أو الشريعة الجدلية واسعة اتساعا لا حصر له، فهو يشمل المشهور بأصنافه المتعددة - وقد تقدم ذكرها - وكل صنف من هذه الأصناف يشمل جزئيات من المشهور هي أيضاً كثيرة لا يسهل معها استحضارها بسرعة حين يحتاج إليها في الاستدلال بها على الوضع .

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥٠٨.

٢. المصدر السابق: نفس الصفحة.

٣. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٨١. وكذلك ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق،ج٣،ص٣٨٦.

*. ينبغي أن يُعلم، أن وصف هذه الأدوات وبالتالي معرفتها شيء، والحصول الفعلي عليها شيء آخر، فلا بدّ من استحضارها بالفعل بعد معرفة الأدوات، فالعلم والعمل كفيلان بأن يحققا الغرض المنشود.

ويرى أرسطو أن استحضار المشهورات وامتلاكها بطريق صناعي، لا يكون فقط بما هو مشهور منها فقط- ويقصد أرسطو ههنا المشهور الأصلي- بل عن طريق المشهور الفرعي المولّد عن طريق المشهور الأصلي، سواء كان على سبيل المشابهة أو المقابلة، أي المشهور بالقرائن[١].

بمعنى استنباط ذائعات من ذائعات ونقل الحكم من ذائع إلى ذائع، ونقل الحكم من ذائع إلى شبيه به[٢].

أما لماذا عبر أرسطو عن هذه الأداة بـ(الاقتضاب)؟؛ وذلك لنكتة هامة ألا وهي أن المشهورات-كما تقدم- كثيرة ومتنوعة ومبثوثة في كل علم وفي كل صناعة، فيصعب بحال ما استقصائها وجمعها . ومن ثم يقترح أرسطو أن نقوم بعملية الاقتضاب، بمعنى أن نحوز آلة بها تقتضب الكثرة وتختزل في الوحدة[٣].

وتكون هذه الوحدة عموما يقع تحتها كثير من الخصوص، فإذا استطعنا اقتضاب مشهورات كثيرة في مشهور واحد يعمها جميعاً، فإننا بامتلاك هذا المشهور العام نكون ممتلكين بالقوة لمشهورات خاصة عديدة[٤].

أما عن الآلية في الاقتضاب، بمعنى الآلية التي تمكننا من امتلاك المشهور في عموميته، فهي باستخدام (التنويع والتجنيس) لمكونات الشريعة الجدلية[٥].

وهذا يعني أن نقتضب ونجمع ونلم المشهورات التي يشملها النطاق الجدلي في أنواع ونقتضب هذه الأنواع التي نحصل عليها في أجناس إلى أن ننتهي إلى الأجناس المعرفية الثلاثة التي يقع فيها الجدل وهي: الصناعة العملية والصناعة العلمية والصناعة المنطقية[٦].

أننا إذا انتهينا إلى هذه الأجناس المعرفية الثلاثة فحسب، وذلك بحسب متعلق الأقاويل المشهورة ؛ إذ إن الأقاويل المشهورة من حيث متعلقاتها ثلاثة أصناف:

---

١. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥٠٨. وكذلك ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٨٢.
٢. العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٥٩.
٣. ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ط١، الجزائر، منشورات الاختلاف، ٢٠١٠م، ص٢٦٨.
٤. المصدر السابق: نفس الصفحة.
٥. ينظر : المصدر السابق: ص٢٦٩.
٦. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥٠٩.

أ-الصنف الأول: وهو صنف المقدمات المشهورة في الأشياء النظرية، أي أن متعلقها هو الأشياء النظرية، وهي الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي بها وعنها وفيها يحصل علم الحق(١).

ب-الصنف الثاني: هو صنف المقدمات المشهورة في الأشياء العملية التي تهتم بها الصناعة العملية، وهي الصناعة التي تشتمل على السعادة والأشياء التي تنال بها والأشياء التي بها تعوق عنها أو تؤدي إلى أضدادها(٢).

جـ- الصنف الثالث: وهو صنف المقدمات المشهورة في الأشياء المنطقية، أي تشتمل على الأشياء التي شأنها أن تستعمل آلات ومُعِينة في استخراج الصواب في كل واحد من العلوم(٣).

وهذه المتعلقات الثلاث للأقاويل المشهورة تكون بمثابة الأجناس المعرفية التي يقع فيها الجدل كما تقدم. أي أن نجعل المقدمة الواحدة مقدمات كثيرة وذلك بأخذ جميع المقدمات أخذاً كليا بأكثر ما يمكن(٤).

ومثال ذلك، أننا نعلم أن (العلم بالحار والبارد واحد) وأن (العلم بالصادق والكاذب واحد) وأن(العلم بالنقيضين واحد) وأن (العلم بالأبيض والأسود واحد)، وهذه أحكام مشهورة نستطيع أن نستحضرها حين نحتاج إليها في قياس من المقاييس، ولكن الطريق الصناعي في امتلاك هذه المقدمات، هو أن تدخل في بنية ننتظمها، بنية تظهر هذه المقدمات كتفريعات ممكنة لمقدمة كلية عامة تعمها.

فالمشهور المتعلق بعلم المختلفين بصرا ينطوي تحت نوع أعم منه وهو التضاد بالحاسة الذي يكون العلم بالمتضادات واحدا، والتضاد بالحاسة يشمل حاسة البصر واللمس في المثال المتقدم، والتضاد بالحاسة ينطوي تحت نوع أعم منه وهو (التضاد) فالمتضادات علمها واحد وكذا النقيضان، وهذه بدورها ترجع إلى مفهوم أعم منها، وهو (التقابل) فالعلم بالمتقابلات واحد وهذا المشهور الأخير يقتضب مقدمات كثيرة لأنه يكون جنسا لها وتكون هي أنواعا له(٥).

---

١. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٦٩.وينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٤٦.

٢. ينظر: المصدر المتقدم، نفس الصفحة. وينظر أيضاً: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٠.

٣. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٨٢.

٤. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٠.

٥. ينظر: المصدر السابق، ج٢، ص٥١٠. وكذا ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي الى المنطق الحجاجي الأصولي، ص٢٧٠-٢٧١.

وعليه فالذي يصدق على الجنس يصدق على أنواعه، وما يصدق على النوع يصدق على أشخاصه، فإنه إن كان الجنس مشهورا فأنواعه وبالتالي أشخاصه ستكون مشهورة أيضاً، وامتلاكنا للجنس المشهور يكون امتلاكا بالقوة لمشهورات عديدة[١].

ويرى أرسطو أن تحديد هذه المقدمات بهذه الصورة يتطلّب تدريباً كافياً على الاستقراء، حيث يجب فحصها فحصاً استقرائياً بحسب الأمثلة المتعددة التي تصفها هذه المقدمات بصورة كلية[٢].

ومما ينبغي أن يعلم أن هذه الملكة(ملكة استحضار المشهور عند الحاجة) يجوز أن تتبعض، بأن تكون مستحضرات المجادل خاصة بالموضوع المختص به، فالمجادل في الأمور الدينية مثلاً يكفي أن يستحضر المشهورات النافعة في موضوعه الخاص، ومن يجادل في السياسة إنما يستحضر خصوص المشهورات المختصة بهذا الباب، فيكون صاحب ملكة في جدل السياسة فقط، وهكذا في سائر المذاهب والآراء؛ وعليه فلا يجب في الجدلي المختص بموضوع أن تكون ملكته عامة لجميع المشهورات في جميع العلوم والآراء[٣].

الأداة الثانية: تمييز المعاني الغامضة، والتي يسميها أرسطو((البحث عما يقال على أنحاء كثيرة))[٤]، وتعتبر هذه الأداة أو الآلة من اهم أدوات والآت استنباط القياس الجدلي، وتعنى هذه الأداة بتمييز المعاني الغامضة التي تقال ويقصد بها معاني متعددة وينبغي أن نميز بين تلك المعاني، ونعرف المقصود من اللفظ بالضبط في هذا السياق أو ذاك[٥]، والقدرة على تفصيلها على وجه يستطيع أن يرفع ما يطرأ من غموض واشتباه فيها، وأرسطو بحث في هذا الموضوع مسألة ((الاشتراك اللفظي والمعنوي للاسم))* دون بقية أحوال الاسم، ويضع أرسطو قواعد وقوانين يرجع إليها لمعرفة المشترك اللفظي وتمييزه عن المشترك المعنوي، أما هذه القوانين فهي:

١. القانون الأول: أن ننظر إلى ضد تلك الأشياء التي يقال عليها الاسم، فإن كان اسم ذلك الضد يقع على كل واحد منهما فهما باشتراك، فإن تلك الأشياء مقول عليها ذلك الاسم باشتراك[٦].

---

١. العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٥٩.
٢. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٠.
٣. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨١.
٤. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٠.
٥. النشّار، مصطفى: نظرية العلم الأرسطية، ص٧٢-٧٣.
٦. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١١.

*.المشترك اللفظي هو ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير كالعين. ينظر: الجرجاني: التعريفات، ص٢١٣. أما المشترك المعنوي فهو الذي يقال على ما له معنى واحد له أفراد متعددة فهو موضوع لمعنى جامع لهذه الأفراد. ينظر: الحيدري، رائد: المقرر في توضيح منطق المظفر، ص٥٥.

وهذا يبين لنا بوجهين:

أ- الوجه الأول: أن لا يكون لتلك الأضداد اسم واحد، بل أسماء متباينة، ومثاله الحاد، فإنه يدل به على معنى في السكين ومعنى في الصوت، فإذا اردنا أن نعلم أن ما يدل عليه في احدهما غير ما يدل عليه في الآخر، نظرنا أولا إلى اسم الضد في كل واحد منهما فنجده في الصوت الثقيل وفي السكين الكال فنعلم أن اسم الحدة فيهما مشترك(١).

ب- الوجه الثاني: أن نعتبر الأمر في الأضداد انفسها، وذلك أيضاً إنما نحوج إلى إليه متى كان اسماً واحداً.

مثال ذلك صوت صاف وماء صاف، فإذا اعتبرنا أضداد هذه وجدنا اسمها واحدا وهو الكدر، وهذا لا يعني عدم الاشتراك، بل هما مشترك، ولكن بلحاظ المدرك، بمعنى، إن الكدرة في الماء هي شيء يعرض له في البصر، والكدرة في الصوت شيء يعرض في السمع، فعلمنا أن الصافي اسم مشترك(٢).

ويرى ابن رشد أنه ينتفع بهذا الوجه إذا كان تمييز ذلك في الضد أعرف من تمييزه في الأشياء التي طلبنا فيها معرفة اشتراك الاسم أولاً، كما إن الوجه الأول إنما ينتفع به إذا كانت أسماء الأضداد متباينة(٣).

٢. القانون الثاني: أن ننظر إلى أحد المعنيين المدلول عليها بالاسم، فإن كان لأحدهما ضد، ولم يكن للآخر، علمنا أن الاسم مشترك، بمعنى أنه لأحد المعنيين ضد ما، والآخر ليس ضد من الأضداد على الإطلاق(٤).

ومثاله اللذة العارضة من قبل العلم، ومن قبل شرب الماء، فان لأحدهما ضدا وهو الأذى الذي يكون من قبل العطش، وليس للآخر ضد(٥)، وليس ضد اللذة من قبل شرب الماء هو العطش كما ذهب إليه ابن رشد، بل الأذى المسبّب عن طريق العطش(٦).

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥١٢. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥١.

٢. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٢. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥١. وينظر أيضاً: ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٨٥-٨٦.

٣. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥١-٥٢.

٤. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٢. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥٢.

٥. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٢.

٦. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥١-٥٢.

٣. القانون الثالث: أن ينظر إلى المعنيين اللذين يدل عليهما بالاسم، فإن كان لأحدهما ضد، وللآخر ضد ليس بينهما متوسط، فالاسم حينئذ مشترك ومثل له: الكلام الحلو والطعم الحلو، فإنه ليس بين الحلو من الكلام والمر منه متوسط، وبين الحلو والمر من الطعم وهو المالح، وغير ذلك من أصناف الطعوم[1].

٤. القانون الرابع: أن ننظر إذا كان صنف منها فيه وسائط كثيرة، وصنف آخر فيه وسيط واحد، أي أن يكون لأحد المعنيين ضد بينهما وسط واحد، والثاني ضد بينهما أوساط كثيرة[2].

والمثال الذي يضربه أرسطو، هو الأسود والأبيض، فإن الوسائط بينهما في الألوان كثيرة، وفي الصوت واحد وهو المتخلخل(الأبح) [3].

٥. القانون الخامس: وأيضاً ينبغي أن نبحث عما يتقابل عن طريق التناقض: هل يقال على أنحاء كثيرة، وذلك إن هذا إن كان يقال على أنحاء كثيرة، فإن المقابل له قد يقال أيضاً على أنحاء كثيرة، فنعلم أنه مشترك ومثاله: الذي يبصر، فإن له مقابلا وهو قولنا لا يبصر، وذلك يقال على معنيين متباينين، أحدهما أن لا يكون له بصر والآخر أن لا يستعمل البصر، وإذا كان هذا – الذي لا يبصر– يقال على أنحاء كثيرة، فواجب ضرورة أن يكون الذي يبصر يقال على أنحاء كثيرة، وذلك إن كل واحد من صنفي قولنا: (لا يبصر) يقابله شيء ما، اعني أن الذي ليس له بصر يقابله الذي له بصر، والذي لا يستعمل البصر يقابله المستعمل للبصر[4].

٦. القانون السادس: وهو إضافة للقانون الخامس، أن نبحث عما يتقابل على طريق العدم والملكة، فإنه إن كان المقابل يقال على أنحاء كثيرة، فإن المعنى الذي دل عليه الاسم يقال على أنحاء كثيرة. ومثاله: إن كان الإحساس في النفس والبدن يقال على نحويين فعدم الإحساس يقال أيضاً على نحوين، وبالعكس أيضاً[5].

٧. القانون السابع: أن نبحث عن التصاريف (أي الاشتقاقات)، وذلك أنه إن كان العدل يقال على أنحاء كثيرة، فالعدالة تقال على أنحاء كثيرة، وذلك إن في كل واحدة من الجهتين اللتين

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٢. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥٢.

٢. ينظر: المصدر السابق، ص٥١٢. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥٣.

٣. ينظر: المصدر السابق، ص٥١٢. وكذلك ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٨٦–٨٧.

٤. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٤.

٥. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

يقال فيهما الحد قد توجد عدالة ما . فمثلاً قد يقال للذي يحكم بحسب رأيه للذي يحكم بما يجب، أنهما قد حكما حكماً بالعدل.

وعلى ذلك المثال يجري الأمر في العدالة، وهذا يعني على حد تعبير أرسطو، أنه إذا كان الشيء يقال على أنحاء كثيرة، فإن التصريف الذي يؤخذ منه يقال أيضاً على أنحاء كثيرة، وان كان التصريف يقال على أنحاء كثيرة فإنه هو أيضاً يقال على أنحاء كثيرة[١].

٨. القانون الثامن: ومعناه أن نبحث عن أجناس الحمل الذي بحسب الاسم، هل هي واحدة بعينها في الجميع؟ وذلك أنها إن لم تكن واحدة بعينها، فمن البيّن أن الموصوف اسم مشترك[٢]. بمعنى أن تكون أجناس المعاني المدلول عليها بالاسم متباينة [الأجناس العالية][٣].

فمثاله: الخير فإذا قيل للملك، وقيل للفضيلة، وقيل للمساوي، فنجد الأول يرتقي إلى الجوهر. والثاني إلى الكيف، والثالث إلى الكم، فيكون إذن اسم الخير واقعا عليها بمعان مختلفة[٤].

٩. القانون التاسع : أن نبحث عن أجناس تلك الأشياء المدلول عليها بالاسم والمقصود ههنا بالأجناس، الأجناس القريبة، فإن كانت تلك الأجناس القريبة متباينة وليس احدهما تحت الآخر، ولم يكن ذلك الاسم دالا على تلك الأشياء من حيث تشترك في الجنس الحالي، فإن الاسم حينئذ مشترك[٥].

ومثاله: قولنا حمار على الآلة المصنوعة من العود وعلى الحيوان، فإن جنسيهما القريبين متباينان وهما الحيوان والنبات، وليس أحدهما تحت الآخر، ولا اسم الحمار يدل به عليها من حيث يجتمعان في الجنس العالي وهو الجوهر، لأنه لو كان يدل عليهما من حيث هما في مقولة الجوهر، لكان مقولا عليهما اسم الحمار بتواطؤ[٦].

ويضيف أرسطو هنا معنى الضد أيضاً، بمعنىً تقدّم في القانون التاسع بحثنا عن الأجناس القريبة المتباينة والتي لا يقع احدهما تحت الآخر وتوصلنا حينها إلى أن الاسم مشترك، وهنا

---

١. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥٣.
٢. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٨٧.
٣. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٢. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥٤.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص٥١٥. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥٤.
٥. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل. ص٥٤.
٦. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥٤.

نفس هذه الضابطة، ولكن ليس للموضوع والشيء بل لضده، وذلك أنه إن كان الضد يقال على أنحاء كثيرة فمن البيّن أن الموضوع أيضاً يقال على أنحاء كثيرة[١].

١٠. القانون العاشر: وهذا القانون مأخوذ من الحد، وذلك في حدود الأشياء المركبة التي يدل على كل جزء من المركب بلفظ مفرد[٢]، أي بمعنى أن نعمد إلى الاسم المركب للشيء الذي يتركب من اسمه الخاص، ومن الاسم المنظور في اشتراكه كأنه اسم واحد لكنه مركب [٣].

ومثاله: الجسم الأبيض والصوت الأبيض، فنرفع الشيء الذي به تختلف (الموضوع) وحددنا المشترك لهما فوجدناه مختلفا فإن الاسم مشترك.

فإننا إذا رفعنا في المثال المتقدم (المختلف–الموضوع) وهو الجسم، الصوت، لم يكن الباقي منهما شيء واحد بعينه، لأن البياض الذي يعرض للجسم غير البياض الذي يعرض للصوت [٤].

١١. القانون الحادي عشر: صحيح ما توصلنا إليه في القانون السابق من الرجوع إلى الحد، ولكن ليس دائما الرجوع إلى الحدود والرسوم يكون نافعا في تحصيل اشتراك الاسم، لأنه ربما كانت أسماء أجزاء الحد مما تقال باشتراك أيضاً، بمعنى أن يكون في التحديد اشتراك اسم آخر، فينبغي حينها أن نسلك فيها ما سلكناه في الحدود أنفسها[٥].

ومثاله، كمن حد الشيء الصحي، أن نسبته إلى البدن نسبة اعتدال، قد يوهم هذا أنه حد واحد، وليس هو بالحقيقة واحدا، لأن نسبة الاعتدال مشتركة بين ما هو (علامة اعتدال) وعلى ما هو (سبب اعتدال) [٦].

١٢. القانون الثاني عشر: ومما ينفع في اعتبار اشتراك الاسم أنه إذا قيل شيء على شيئين، فهل يحتمل المقايسة، بأن يقال إنهما متساويان في معناه، فإن كانا يقبلان الأشد والأضعف، فهل يجوز أن يكون أحدهما أشد وأضعف من الآخر، وإن كان أحدهما يقبل والآخر لا يقبل، فهذا أول ما يدل على اشتراك الاسم.

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥١٥.
٢. ينظر: المصدر السابق، ص٥١٦. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٥٤.
٣. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٨٨.
٤. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥١٦.
٥. ينظر: المصدر السابق، ج٢، ص٥١٦. وينظر أيضاً: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٨٨–٨٩. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥٥.
٦. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٦–٥١٧. وينظر أيضاً: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٨٩.

ومثاله: هل الصوت الحاد مساوٍ في حدته للسيف الحاد والطعم الحاد أو لا؟ وهل يمكن أن يقال صوت أحد من سيف، أو سيف أحد من طعم، مع أنه يمكن أن يقال صوت أحد من صوت، وسيف أحد من سيف؟ بمعنى أن الحدة في الصوت و السكين، لا يقال بأن الحدة مساوية لحدة الأخرى ولا أكثر منهما[١].

١٣. القانون الثالث عشر: هنا البحث يكون عن الفصول، ولأن الأجناس المختلفة التي ليس بعضها تحت بعض ففصولها أيضاً مختلفة بالنوع، وعليه ينبغي أن ننظر هل الأشياء التي تحت اسم واحد بعينه فصول لأجناس مختلفة، ليس بعضها تحت بعض، وعليه يكون هذا الاسم مشتركا[٢]، ومثاله: الحاد في الصوت والحاد في السكين، فالأول من مقولة الكيف والثاني من مقولة الجوهر.

١٤. القانون الرابع عشر: هنا البحث أيضاً يكون عن الفصول، ولكن ليس باللحاظ المتقدم ذكره بل اللحاظ هنا هو النظر في فصول ما يدل عليه الاسم، وبتعبير أرسطو((النظر في فصول الأشياء. التي هي بعينها تحت اسم واحد بعينه)) [٣]، فننظر هل هي مختلفة، أم واحدة؟ فإن كانت مختلفة يكون الاسم مشتركا، ومثاله اللون، فتجد فصول اللون الذي يقال على المبصر، مفرقا للبصر وجامعا له، وفصول اللون الذي يقال على احد الأجناس الثلاثة التي في الألحان خمسيا وسدسياً، وعليه فلما كانت الفصول مختلفة كان اللون اسما مشتركا[٤].

١٥. القانون الخامس عشر: والأخير الذي ذكره أرسطو، وهو أن ننظر في الشيئين اللذين تحت اسم واحد، فإذا كان احدهما نوعا والآخر فصلا، فالاسم حينئذ مشترك[٥].

ومثاله: الأبيض، فهو في الألوان نوع، وفي الأصوات فصل، باعتبار أن الذي في الجسم نوع اللون، والذي في الصوت فصل، فنجد أن صوتا يخالف صوتا بأنه ابيض[٦].

١٦. القانون السادس عشر: وهذا القانون لم يقله أرسطو، بل ذكره المظفر(قده) وهو أنه يمكن معرفة المشترك اللفظي من المعنوي من خلال الجمع، فإذا تعدد جمع الاسم بتعدد معناه،

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٧. وينظر أيضاً: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٨٩. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥٥.

٢. ينظر: المصدر السابق: نفس الصفحة.

٣. ينظر: المصدر السابق: نفس الصفحة.

٤. ينظر: المصدر السابق، ص٥١٦. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٨٩-٩٠.

٥. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل.ص٥٦.

٦. ينظر: المصدر السابق، ص٥١٨.

فهذا يعني كون الاسم مشترك لفظي، والا فهو معنوي، والمثال الذي يذكره (قده) هو اسم (أمر) فتجمع أمور إذا كان معنى الأمر هو الشيء وتجمع أوامر إذا كان معناه طلب الفعل، فيتبين كون (أمر) مشترك لفظي؛ لأنه لو كان لهما معنى واحد مشترك لكان لهما جمع واحد[١]. *

الأداة الثالثة: أما الأداة الثالثة من أدوات استنباط القياس الجدلي، فهي ((البحث عن الاختلافات)) [٢]، وتُعنى هذه الأداة بأخذ الفصول بين الأشياء، فإنه بذلك يفرق بين الأمور المتشابهة الأحكام، أو بين الأمور المتجانسة، بل المتشابهة جدا[٣]، وهذه بالجملة ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أخذ فصول الأشياء التي هي تحت جنس واحد قريب، مثل الشجاعة والعدل فإن جنسها القريب واحد وهو الفضيلة، إلا أن الشجاعة تكون في الأشياء المفزعة، والعدل في المعاملات التي بين الناس[٤].

النوع الثاني: أخذ فصول الأشياء التي تحت جنس واحد بعيد، مثل الفهم والعفة فإن جنسهما البعيد هو الفضيلة، لكن الفهم في الجزء الفكري، والعفة في الجزء الشهواني[٥].

النوع الثالث: أخذ فصول الأشياء التي تحت أجناس عالية مختلفة؛ إذا اتفق لتلك الأشياء أن تكون متشابهة، مثل التفريق بين أحكام الحس وأحكام العلم، فأجناسهما مختلفة، إذ الأول في

---

١. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨٨.

٢. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٩٢.

٣. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٥٦.

٤. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

٥. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

*. من الواضح إن البحث عن الألفاظ وشؤونها من الاشتراك اللفظي والمعنوي وغيرها خارج عن الأبحاث المنطقية والفلسفية، ولكنه إنما ادخل لنكتة مهمة؛ حاصلها أن البحث الذي نحن بصدده وغيره من أحوال اللفظ وان كان بحثاً لغويا وأدبيا إلا انه يعد بحثا منطقيا وفلسفيا ولكن باختلاف الاعتبار لكل من اللغة والأدب من جهة، والمنطق والفلسفة من جهة أخرى، فاللغة والأدب إنما تدرسه –أي المشترك اللفظي والمعنوي– من خلال وحدة الوضع فان كان الوضع واحدا فالاشتراك معنوي، وان كان متعددا فالاشتراك لفظي. ومن هنا يختلف الاشتراك اللفظي والمعنوي باختلاف اللغات، وأما الاشتراك اللفظي و المعنوي عند المنطقي والفيلسوف فانه ينصب على عالم المفاهيم والمعاني، سواء كان هذا المعنى المحكي عنه بهذا اللفظ موضوعا بوضع واحد أم بأوضاع متعددة، بعبارة أخرى ملاك اللغوي والأديب هو تعدد الوضع ووحدته وعند الحكيم تعدد المفهوم ووحدته، والدليل عند اللغوي والأديب هو نص أهل اللغة والأدب، بينما عند الحكيم هو الرجوع إلى الذهن والوجدان والبحث العقلي. ينظر: الحيدري، كمال: دروس في الحكمة المتعالية(شرح بداية الحكمة)،ج١ص١٦٥–١٦٦.

المضاف والثاني في الكيفية، والتشابه بينهما بلحاظ أن نسبة الحس إلى المحسوس كنسبة العلم إلى المعلوم[١].

وأما الأشياء المتباعدة جدا، المختلفة الأجناس، التي لا تشابه فيها لا في طبائعها ولا في أجناسها ولا موضوعاتها، فإن اعتبار الفروق بينها كأنه خوض في تعريف أمر معلوم، وذلك غير مفيد [٢]. وكما يقول أرسطو :((لأن الفصول – في الأشياء المتباعدة بعدا كثيرا– بيّنة جدا)) [٣].

الأداة الرابعة: وهي(البحث عن التشابه) [٤]، وتعني هذه الأداة بأخذ التشابه بين الأشياء المتباينة والمختلفة[٥].

وقد يكون تحصيل ما به الاشتراك بين الأشياء أمرا عدميا، كاشتراك الجوهر والكم في أنهما لا ضد لهما[٦].

ويقول ابن سينا: ((ومنه ما يكون بالنسبة ... وبالجملة إما أن لا يكون في الحدود مشترك، أو يكون مشترك واحد في كليهما منسوب أو في كليهما منسوب إليه، أو في احدهما منسوب، وفي الآخر منسوب إليه))[٧].

وهذا ما يحتاج إلى توضيح، يقصد ابن سينا أن وجه التشابه قد يكون نسبة عارضة أي خارجة عن الذات – والحدود في النسبة إما أن تكون متصلة أو منفصلة – ومعنى الاتصال والانفصال الاشتراك في النسبة وعدم الاشتراك فيها– .

أما المتصلة فهي على ثلاثة أقسام: [٨]

١– القسم الأول: أن يكون الشيء منسوبا في الطرفين، ومثاله: نسبة الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم. والمنسوب هنا [الإمكان]، وجه التشابه أن النسبة أخذت فيهما على نحو اللا بشرط.

---

١. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٥٦.
٢. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٩٢.
٣. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥١٨.
٤. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٥. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٩٢.
٦. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٧. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٩٢.
٨. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨١. وينظر أيضاً: النويني، نجاح: شرح كتاب المنطق (تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري)، ط١، بيروت، دار المرتضى، ٢٠١١م، ج٤، ص٤١٠–٤١١. وكذلك ينظر: العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٦٠.

٢- القسم الثاني : أن يكون الشيء منسوبا إليه في الطرفين، ومثاله: نسبة البصر إلى النفس كنسبة السمع إليها . والمنسوب إليه هنا [النفس] وجه التشابه أن النسبة أخذت على نحو انهما من قوى النفس، أي نسبة الحاسة الظاهرة إلى ذيها.

٣- القسم الثالث : أن يكون الشيء في احد الطرفين منسوبا وفي الثاني منسوبا إليه، ومثاله: نسبة النقطة إلى الخط كنسبة الخط إلى السطح، فالخط في النقطة اخذ منسوبا إليه، والخط في السطح اخذ منسوبا، ووجه التشابه، أن النسبة فيهما هو نسبة الانتهاء والطرف؛ غاية الأمر أن النقطة هي منتهى الخط، والخط هو منتهى السطح، فكلاهما يشكل انتهاء.

وأما المنفصلة، ففي ما إذا لم يشترك الطرفان في شيء واحد أصلا، كما لو قيل: نسبة الأربعة إلى الثمانية، كنسبة الثلاثة إلى الستة، فوجه الاشتراك هو النصف، ولكن لا يوجد بينهما حدود مشتركة.

المطلب الثاني: منافع أدوات الجدل:-

تكلم أرسطو عن منافع الأدوات الثلاث الأخيرة في آخر المقالة الأولى، ولم يتكلم عن منفعة الأداة الأولى[1]، واعتقد إن الحديث عن منفعة الأداة الأولى ظاهر وبيّن، وذلك أنه من خلال الحديث عنها -أي الأداة الأولى- تتضح المنفعة، بل تظهر المنفعة من خلال عنوان الأداة الأولى وهو (اقتضاب المقدمات)، وقد تقدم معنى(الاقتضاب، ولماذا الاقتضاب؟)، بينما الحديث عن منافع الأدوات الثلاث الأخيرة لا يستظهر لا من العنوان، ولا من الشرح، بل يستنتج استنتاجا، وهذا الاستنتاج وإن كان واضحا بيّناً لأصحاب الاختصاص إلا أنه ليس واضحا وبيّنا للشخص المجادل المبتدئ؛ فيحتاج إلى تبيين منافع هذه الأدوات، فلهذا شرع أرسطو في تبينها.

١- منفعة ((البحث عما يقال على أنحاء كثيرة)) أو القوة على تمييز الاسم المشترك، وهي الأداة الثانية - التي مر ذكرها في المطلب الأول- وتتجلى منفعتها في الأمور التالية:

أ- الإيضاح والبيان، وذلك ببيان المقصود من الاسم إن كان مشتركا، وهو بيان يقوم به إما السائل وإما المجيب، فإن سأل السائل بالاسم المشترك وقصد منه تسلم احد المعاني التي يدل عليها، ربما امتنع المجيب من تسليمه لامتناعه من التسليم بالمعنى المشارك له في الاسم، ظناً منه أنه إنما سئل عن ذلك المعنى الممتنع عنده، فيبين له السائل بهذا الفعل (القدرة على تمييز الاسم المشترك) المعنى الذي قصده فيسلمه له المجيب، وأما بالنسبة إلى المجيب، فربما سئل عن معنى لا يضره

---

١. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٩.

تسليمه وقد انطوى معه في دلالة الاسم معنى يعود بإبطال وضعه، فإن هو سلم ما دل عليه الاسم المشترك دون تفصيل لم يؤمن أن يلزمه السائل بطلان وضعه[١].

ب- التخاطب في المعنى الواحد بعينه، يقول أرسطو: ((وقد ينتفع به أيضاً في أن تكون القياسات في المعنى نفسه، لا بحسب الاسم)) [٢].

وذلك أن القدرة على تمييز الاشتراك تجنب المتخاطبين ألا يكونا يتخاطبان في معنيين متباينين وهما يظنان أنهما يتخاطبان في معنى واحد، وما في نفس هذا غير ما في نفس الآخر، وما يبطله أحدهما غير الذي يثبته الآخر[٣].

وهذا ما عبر عنه ابن سينا بقوله:((في أن يكفي المجيب والسائل الملاجّة فيما لا خلاف فيه... والاقتدار على تفصيل الاسم المشترك يعين في هذا الباب معونة عظيمة، ويكفي اللجاج* فيما لا يهم)) [٤]، فكثيرا ما تقع المنازعات بسبب عدم تحقيق معنى اللفظ، ومن أمثلة هذا النزاع، مسالة جواز رؤية الله، فيمكن أن يريد من يجيز الرؤية، هي الرؤية القلبية أي الإدراك بالعقل، بينما أن المقصود لمن يحيلها هي الرؤية بمعنى الإدراك بالبصر**، فتفصيل معنى الرؤية وبيان أن لهما معنيين قد يزيل الخلاف والمغالطة[٥].

جـ_ التغليط، يقول أرسطو: ((وقد ينتفع به أيضا في أن يغالط وألا يغالط)) [٦]، فبالقوة على تمييز الاشتراك يمكن الإنسان أن يغالط غيره ، إلا أن هذا الفعل هو بالسوفسطائي أولى منه بالجدلي، وإنما يضطر إليه الجدلي إذا استعسر عليه المجيب في الجواب، وتنكر، وتصعب له، وامتنع من تسليم المعنى الذي ينتفع به، فيسأله عن ذلك المعنى باسم مشترك يدل عليه، وعلى معنى آخر ليس ينتفع به، فيسلمه المجيب ظنا منه أنه إنما يدل ذلك الاسم على المعنى الذي لا

---

١. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥١٩. وينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٥٦.
٢. المصدر السابق، نفس الصفحة.
٣. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٥٨.
٤. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٩٤.
٥. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٦. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. وكذلك ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨٨.

*. يقول أمير المؤمنين علي (عليه السلام): "وإياك أن تجمح بك مطيّة اللجاج"، ويقول:" واللجاجة تسلُّ الرأي". ينظر: بيضون، لبيب: تصنيف نهج البلاغة، ط١، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ، ص٩٦٩.

**. يقول أمير المؤمنين علي (عليه السلام): " لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان". ينظر: بيضون، لبيب: تصنيف نهج البلاغة،ص٦٨.

ينتفع به السائل فيلزمه حينئذ السائل المعنى الذي قصده من أول الأمر ، وهذا الذي كان امتنع من تسليمه له[١].

يقول أرسطو: ((ولذلك ينبغي لأصحاب الجدل أن يتوقّوا هذا المعنى أصلاً، إلا أن يحس الواحد بضعف من نفسه عن الجدل بغير هذه الجهة في الشيء الموضوع المقصود)) [٢].

وهذا ما وقع لسقراط مع ثراسوماخوس حين تجادلا في امر العدل، إذ غالطه سقراط باسم مشترك فافحمه[٣].

٢- منفعة **(القوة على اخذ الفصول):** ويمكن الحديث عن هذه المنفعة من خلال:

أ- تحديد الأشياء: يقول أرسطو: ((وجود الفصول نافع... في تعرّف كل واحد من الأشياء ما هو)) [٤]، فيمكن للجدلي من الوقوف على حد كل واحد من الأشياء ومعرفته بما يخصه، إذ كان الفصل هو الذي يتميز به النوع في جوهره عن النوع المقاسم له في الجنس[٥].

ب-تمييز الأشياء: يقول أرسطو:((ووجود الفصول نافع في القياسات التي تعمل في الواحد بعينه والغير))[٦]، فيتمكن من إثبات الغيرية، لأنه إذا ثبتت الفصول ثبتت الغيرية[٧].

ومن خلال (التحديد والتمييز) نستفاد منهما في القدرة على تكثير المقدمات المحتاجة في القياس الجدلي أو العملية الجدلية. وكذلك نستفاد منهما في الحدود والرسوم، وفي ذلك يقول ابن سينا:((وتنفع أيضاً في الحدود، فإن كمال الحدود بالفصول)) [٨].

بمعنى آخر، تظهر هذه الفائدة كما لو ادعى الخصم مثلاً أن شيئين لهما حكم واحد باعتبار تشابههما، فيقيس احدهما على الآخر، أو أن الحكم ثابت للعام الشامل لهما، فإنه أي

---

١. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥١٩. وينظر أيضاً: العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٥٩.
٢. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٥٨.
٣. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٠. وينظر أيضاً: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٩٦.
٤. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٩٥.
٥. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٠.
٦. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. وينظر أيضاً: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٥٩.
٧. المصدر السابق، نفس الصفحة.
٨. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٩٦.

المجادل إذا ميز بينهما، وكشف ما بينهما من فروق تقتضي اختلاف أحكامهما ، ينكشف عندها اشتباه الخصم، فيقال له أن قياسك قياس مع الفارق[١].

فمثاله : في دعوى منكر الحسن والقبح العقليين، إذا استدل على ذلك بأنه لو كان عقلياً لما كان فرق بينه وبين حكم العقل بان الكل اعظم من الجزء، فاعتقد المستدل أن حكمي العقل في المسالتين من نوع واحد، وهذا هو قول الأشاعرة ؛ ولكن تسرية الحكم العقلي في قضية الكل(الكل اكبر من الجزء) على قضية (الحسن والقبح العقليين) غير صحيح ، لاختلاف العقليين هنا، فالعقل في حكمة (الكل اكبر من الجزء) هو العقل النظري، بينما الحاكم في القضية الثانية هو العقل العملي، فظنّ الأشاعرة أن كل ماحكم به العقل هو من الضروريات، مع أن قضية الحسن والقبح من المشهورات بالمعنى الأخص والحاكم بهما هو العقل العملي، وفرق بين العقل النظري والعقل العملي، وبين الضروريات والمشهورات، فكان قياساً مع الفارق[٢].*

٣- منفعة(القوة على اخذ التشابه) ويمكن الحديث عن هذه المنفعة ضمن النقاط التالية:

أ- التحديد ، يقول أرسطو: ((فأما النظر في الشبيه فنافع .... في أداء الحدود)) [٣]، فبها يتبين الجنس القريب الذي يوضع في الحد، كما إن بمعرفة الفصل يتميز الشيء بما يخصه[٤]، ويقول ابن سينا: ((إن سبب نفع هذه الأداة في الحدود والرسوم لأنه أول ما يجب أن يطلب في الحدود هو الشيء المتشابه فيه ، لأن أول ما يطلب الجنس ، والجنس اصل التشابه في الأمور الذاتية ، والرسوم قد يوجد فيها إما أجناس ، وإما بدل الأجناس أمور مناسبة للأجناس)) [٥] .

ب- استثمار التشابه في النسبة لتحديد احد المتناسبين: يقول أرسطو: ((وكذلك أيضا النظر في الأشباه قد ينتفع به عند التحديد في الأشياء الكبيرة التباعد))[٦]. وذلك في حدود

---

١. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨٩.

٢. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٣٢-٣٣٣.

٣. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٠.

٤. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٥٩.

٥. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٩٨.

*. هذا على مبنى من قال أن الحسن والقبح العقليين، من المشهورات والتي لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء كما تقدّم في مبحث عناصر القياس الجدلي، والا هناك مبنى آخر وضّحناه، والجواب حسب المبنى الآخر، أنه حتى لو كانا بديهيين، فلا يمنع هذا من التفاوت، لأن القضايا اليقينية التي تتمتع بالبداهة ستة: "أوليات ومشاهدات و...." ومن الواضح وجود التفاوت بين أقسامها، وسبب التفاوت يرجع غالباً إلى وجود الاختلاف بين تصور مفرداتها. ينظر السبحاني، جعفر: رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، ص٦٣-٦٤.

١. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢١.

الأشياء المتباعدة جدا بجواهرها، اذا كانت بينهما نسبة ما ، فيوضع ذلك المعنى الذي تناسبت به كالجنس لها، ومثال ذلك: إنه لما كانت نسبة النقطة إلى الخط في المقادير هي نسبة الوحدة إلى العدد، في كونها مبدأ، كنا متى أوردنا حد النقطة أو الوحدة، وضعنا هذا التشابه كالجنس لها، فقلنا في النقطة أنها مبدأ الخط ، وفي الوحدة أنها مبدأ العدد[١] .

ج- استثمار التشابه في قياسات الوضع :

يقول أرسطو: ((وأما في قياسات الوضع - يعني الشرطية- فلأن من الأمر الذائع أن الحال في سائر الأشياء ، كالحال في واحد منها))[٢].

وذلك أنه متى اردنا أن نبيّن أن شيئاً ما موجود لأمر ما أو منفي عنه ، نقلنا ذلك البيان إلى شبيه ذلك الشيء، علماً منا أن الذي يلزم في شبيه ذلك الشيء يلزم في ذلك الشيء بعينه، فالشبيه هنا يكون بدلاً يستفاد منه في البيان بواسطة (قياس الوضع)، والذي يعني: ((إن وجدت أشباه الشيء أو شبه الشيء بحال ما، فالشيء أيضا بتلك الحال)) [٣].

د- في الاستقراء: يقول أرسطو: ((فأما النظر في الشبيه فنافع في أقاويل الاستقراء)) [٤]، وواضح انه بمعرفة التشابه بين الأشياء المستقرأة يصح الاستقراء، فانه متى لم يبين التشابه بينهما، لم يظهر هناك استقراء[٥].

يقول ابن سينا: ((إذ الاستقراء مبني على طلب أمور متشابهة تحت كلي وكلي آخر ، ليجعل احد الكليين محمولاً على الآخر؛ فان كانت متباينة لم تنفع)) [٦].

١. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٦٠.وينظر:ابن سينا، أبو علي: الشفاء، ج٩، ص٩٨.
٢. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢١.
٣. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٥٩.
٤. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢١.
٥. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٥٩.
٦. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٩٦.

الفصل الثاني: المواضع الجدلية .

- **المبحث الأول:** المواضع الجدلية (المفهوم والخصائص) .
- **المبحث الثاني:** المواضع العامة للإثبات والإبطال .
- **المبحث الثالث:** المواضع الخاصة بالإثبات والإبطال .

تقدّم الكلام في الفصل الأول عن أسس الجدل وعناصره، وبسطنا القول حول المادة الرئيسة التي يتألف منها الجدل، ألا وهي المشهورات والمسلّمات وغيرها من المسائل التي من الممكن اعتبارها جزءاً رئيسياً لما يُسمى بالبنية الداخلية للجدل، وخُتم الكلام بالحديث عن الأدوات والآلات التي تساعدنا في استنباط القياس الجدلي، والتي أسماها البعض بـ(تحصيل ملكة الجدل)، ومن الأدوات الهامة التي تمثل جانباً حيوياً وفاعلياً في نفس الوقت هي (أداة أو آلة الاقتضاب) كما سمّاها أرسطو، وبيّنا أن فائدة هذه الأداة هي في تمكين المناظر المجادل من امتلاك المشهور بطريق صناعي، مما يسهل عليه مهمته حين ينتصب لإبطال وضع من الأوضاع، والمهمة التي تضطلع بامتلاك المشهور تمثل ركنا أساسياً في الجدل، ولكن الحديث عن امتلاك المشهور لم يقف عند هذا الحد فحسب، بل سيطلعنا أرسطو على إمكانية منطقية واسعة ومفصّلة، تساعدنا على تحصيل المشهور، وستمثل برأينا جانباً معمقاً للأداة الأولى التي سمّاها (آلة الاقتضاب)، من هنا جاء الفصل الثاني من الرسالة ليتناول هذا الجانب الحفري المعمّق لامتلاك وتحصيل المشهور، والذي أطلق عليه أرسطو اسم (المواضع)، وبسط الكلام عنه في ست مقالات من(المقالة الثانية) إلى (المقالة السابعة).

المبحث الأول: المواضع الجدلية المفهوم والخصائص

ويكون الحديث عن هذا المبحث ضمن عدة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الموضع الجدلي:

مصطلح الموضع مصطلحٌ يصعب تعريفه باعتراف المحدثين*، ويحاول فورستر تفسير المواضع بأنها هي ((المواضع المشتركة "common paces" في المناقشة أو الحجة))[1]. وتترجم بالفرنسية "Lieux Communs"[2]، ومعناها أماكن مشتركة، ويعني المناطقة بها بعض المواضع العامة التي يمكن أن تُحال إليها كل الأدلة التي تستخدم في مختلف المواد التي يجري تناولها؛ فمواضع الصرف، هي علم الاشتقاق.. والمواقع المنطقية هي النوع، الجنس، الاختلاف، الخاص، العرضي، التعريف، التقسيم، تضاف إليها المأثورات التي تتعلق بها، مثل: (ما يؤكّد أو

---

١. الأهواني، احمد فؤاد: مقدمة كتاب الشفاء ،ج٩،ص١٥.

٢. ينظر: لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، ج٢، ص٧٣٧.

*. الأمر لا يقف عند المحدثين فحسب، بل الأمر يسري حتى على شراح أرسطو وشكوتهم من صعوبة المواضع ، يقول ابن رشد: " فهذه جملة جميع المواضع التي عدّها أرسطو قد نقلناها على حسب ما تأدى لنا فهمه وفيها نظر"، ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص١٠٨.

ما ينفى عن النوع، ينفى أيضا في الجنس؛ حين يقوَّض النوع، يقوَّض الجنس...الخ.)[١]، فهي من هذا الوجه تصنيف يستمد منه الاستدلال الجدلي حججه.

وعند الرجوع إلى أرسطو نفسه، نجد أن أرسطو لم يعرِّف الموضع، مع أنه قام في هذا الكتاب– أي الطوبيقا والذي اصطلح عليه اسم المواضع– بتعريف المفاهيم الأساسية في الجدل، وقام بتحديدها باستثناء الموضع، وهذا ما أثار استغراب الباحثين.

ولكن مع هذا قدّم لنا أرسطو ملاحظتين تساعدان بعض الشيء على الاقتراب من مدلول المفهوم عنده، قال في المقالة الثامنة من كتاب الطوبيقا : ((أن تستنبط الموضع الجدلي الذي منه ينبغي أن تأتي بالحجة))[٢]، وفي كتاب الخطابة يقول: ((أرى أن العنصر والموضع شيء واحد ؛ لأن العنصر أو الموضع باب يندرج تحته كثير من الضمائر))[٣]، ففي المقولة الأولى إشارة إلى علاقة الحجج بالمواضع، وفي المقولة الثانية إشارة إلى علاقة الضمائر بالمواضع، لكن ليس هناك تحديد لتلك العلاقة والمشكل كل المشكل هو في تحديد تلك العلاقة. وهذا النقص تداركه بعض الشراح ممن أخذوا عن أرسطو كـ(ثيوفراسطس)*، كما تداركه بعض الشرّاح ممن عاشوا من بعده بقرون كـ(ثامسطيوس)**، و(الاسكندر)***، ثم الفلاسفة المسلمون كالفارابي وابن سينا وابن رشد، كما سيأتي.

---

١. ينظر: لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية.ج٢،ص٧٣٧.

٢. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٢٦.

٣. أرسطوطاليس: الخطابة : تر: عبد الرحمن بدوي، بغداد دار الشؤون الثقافية العامة،١٩٨٦،ص١٩٠.

*. ثيوفراسطس: اسمه الحقيقي طيرطامس؛ كاتب وفيلسوف يوناني، ولد بين ٣٧٢و٣٦٨ق.م في جزيرة لسبوس، وتوفي بين ٢٨٨–٢٨٥. كان ينتمي الى الجيل الأول من المشائين، تولى قيادة اللقيون بعد وفاة أرسطو سنة ٣٢٢، لم يصلنا منه سوى مصنفين كاملين: تاريخ النبات، ورسالة في علل النبات، مع أن له مؤلفات كثيرة. يقول عنه أرسطو:"ان ثيوفراسطس من حيوية الذهن وثقوبه ونفاذه ما يتيح له أن يفهم من الوهلة الأولى من الشيء كل ما يمكن أن يفهم منه". ينظر: طرابيشي، جورج: معجم الفلاسفة، ط٣، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٦، ص٢٥٢–٢٥٣.

**. ثامسطيوس: فيلسوف ومدرس بيان يوناني، ولد سنة ٣١٧ وتوفي ٣٨٨ م، مدير جامعة القسطنطينية، له حواشٍ على أرسطو استطاع بعض الدارسين أن يميز مرحلتين في تطوره الفكري: مرحلة سفسطائية، وأخرى كلبية. ينظر: المصدر السابق، ص٢٥١.

***.الإسكندر: فيلسوف مشائي من مدرسة الاسكندرية عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد، لقب بالشارح، لأن شروحه على أرسطو" التحليلات الاولى، المواضع ، الاثار القلوية، ما بعد الطبيعة..." هي أقدم ما وصلنا من الشروح، وكان لفكره نفوذ عظيم في القرون الوسطى، وله مؤلفاته الشخصية منها: المعضلات الطبيعية، المسائل الاخلاقية، في القدر، في النفس، في العقل، ويمكن أن يوضح كتابه كله عنوان واحد: منطق أرسطو في نجدة الافلاطونية الدينية. ينظر المصدر السابق، ص٦٣–٦٤.

ويمكن الوقوف على آراء الشراح من خلال استقصاء ابن رشد لهم في تلخيصه للجدل الأرسطي، فيرى ابن رشد أن الاسكندر وثيوفراسطس يحدّان الموضع بأنه مبدأ أو أنه أصل منه تؤخذ المقدمات في أي قياس من المقاييس التي تعمل على المطالب الجزئية في أي صناعة[١]، ويفسر ابن رشد قولهم هذا بأنها أحوال وصفات عامة وقوانين يصار منها إلى استنباط المقدمات الجزئية في أي قياس[٢].

يرى ابن رشد أن الفارابي قد وافقهم في رأيهم هذا، مستدلاً بقوله: ((إنها المقدمة التي يحصر جزءاها جميعا جزأي المقدمة التي تحتها ، أو التي يحصر جزؤها المحمول محمول مقدمة فقط والموضوع فيهما واحد))[٣]، ويقصد الفارابي بجزئي المقدمة الحاصرة، هو الموضوع والمحمول في حالة الصورة الحملية ، والمقدّم والتالي في حالة الصورة الشرطية، ويقصد بالمقدمة التي تحتها هي النوع الذي يكون مقدمة في القياس[٤].

مثالها هو الموضع (إن كان الشيء موجوداً في أمر ما، فضد ذلك الشيء موجود في ضد ذلك الأمر) الذي استمد منه الحكم المشهور العام (إن كان الأذى شرا، فاللذة خير)، ونجد الطرف الآخر من الموضع الذي يكون محموله هو الحاصر لجزأي المقدمة التي تكون تحتها ، ومثاله (كل ما كان أطول زماناً فهو أفضل و الحكم المشهور المستمد من هذا الموضع هو(كل ما كان أطول زماناً فهو آثر عندنا) فنجد المحمول في الموضع وهو التفضيل، اعم من الإيثار)[٥].

ويعلل ابن رشد عدم كون الموضوع – في جزء المقدمة (للموضع)–حاصراً للمقدمة التي تحتها بقوله: ((وأما المقدمة التي يحصر جزؤها الموضوع موضوع مقدمة أخرى وجزؤها المحمول واحد ؛ فإن الحاصرة منهما ليست بموضع ولا المحصورة مقدمة جزئية، ولكن المحصورة هي نتيجة مقدمتين كبراهما هي الحاصرة وصغراهما موضوع المحصورة، كقولنا : زيد حيوان وكل إنسان حيوان))[٦].

---

١. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص١٠٨.
٢. المصدر السابق: نفس الصفحة.
٣. المصدر السابق: نفس الصفحة.
٤. ينظر: النقاري، حمو : منطق الكلام ،ص٢٧٢.
٥. ينظر: المصدر السابق: ص٢٧٢–٢٧٣.
٦. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٦١.

ومع هذا نجد أن أحد الباحثين يَعدُ هذا التعليل –المتقدم ذكره– لابن رشد رداً وإشكالا من قبل ابن رشد على الفارابي[١]، ولا أعلم كيف توصل إلى ذلك، لأن تعليل ابن رشد هو في واقع الحال هو تفسير وتوضيح لرأي الفارابي كما هو واضح الحال من النص المتقدم.

نعم ابن رشد يرى أن بين رأي الفارابي والشراح من جهة، ورأي أرسطو من جهة أخرى فرقاً في البين، ويتأتى هذا الفرق من خلال استشهاد ابن رشد برأي أرسطو في كتاب الخطابة، حيث يذهب أرسطو أن المواضع هي اسطقسات القياس، وعليه يقرر ابن رشد أن المواضع بما هي اسطقسات (أصول) القياس، والقياس له صورة ومادة، إذن المواضع تمنح القياس صورته كما تمنحه مادته، وهذا ما تبناه ابن رشد[٢].

ولكن لا اعتقد أن الشرّاح ومن ضمنهم الفارابي، ينفون هذا الرأي، فهم يثبتون إعطاء المواضع لمادة القياس، ولا يعني هذا نفيهم منح المواضع صورة القياس، فإثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه، اللهم إلا أن يصدر منهم–أي الشراح– تصريح بالنفي وهذا لم يذكروه ولم يتعرض له ابن رشد، وعليه لا يكون هناك فرق في البين، كما اعتقده ابن رشد.

ونرى أن هذا الباحث أيضا، يستدل بقول أرسطو المتقدم والمُتبنى من قبل ابن رشد، في رد الشراح بقولهم إن الموضع هو المبدأ، ويقول: ((أما قول الشراح بالمبدأ فكان الأجدر بهم أن يعلموا أن المواضع ليست مبدأ أو على رأي أرسطو (اسطقس) وذلك لأن اسطقسات القياس ، وبالتالي لها صورة وشكل، فعند ذلك تكون المواضع هي مادة المقدمات التي تعطي القياس شكله، وعليه فإن ما ذهب إليه الشرّاح هو الآخر غير صحيح))[٣].

والواقع نجد أن هذا الاستنتاج غير صحيح، بل متناقض في داخله، فابن رشد لم ينف أن يكون الموضع واهب مادة القياس، بل وسّع من دائرة المواضع لتشمل الصورة أيضاً كما تقدم، وعليه كان الأجدر بهم أن يقولوا هذا القول لا عدمه.

ثم يتعرض ابن رشد إلى رأي ثامسطيوس في الموضع، حيث يذهب ثامسطيوس إلى أن الموضع هو المقدمة الكلية التي هي أحق المقدمات بالقياس، ويقول إن المقدمة التي بهذه الصفة ربما استعملت بعينها في القياس وربما استعمل معناها وقوتها وحجته في ذلك أن الأشياء التي يستعملها أرسطو في مقالات المواضع من هذا الكتاب يوجد فيها الصنفان جميعاً[٤].

---

١. ينظر: الشمري، باسمة جاسم: النقد المنطقي لابن رشد، ط١، بغداد، بيت الحكمة،٢٠٠٠، ص٣٧٦.
٢. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٦٢.
٣. الشمري، باسمة جاسم: النقد المنطقي لابن رشد، ص٣٧٦.
٤. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٦٢.

أما حجة الاسكندر في قوله إن المواضع هي مبادئ للقياس، فهي أن المقدمات التي تؤخذ في المقاييس أنفسها غير متناهية ولا منحصرة، وهذه المقدمات غير المتناهية إنما تؤخذ من المقدمات العامة للمقدمات الجزئية وتكون صفتها متناهية تحتها جزئيات غير متناهية، فاذا حصلنا العامة منها أمكننا أن نصير إلى الجزئية التي تحتها، وحصلت لنا جميع المقدمات الجزئية الغير متناهية بالقوة بحصول العامة المتناهية، والحصول على كلي متناه لا يكون من خلال جزئيات متناهية لأن الجزئيات المتناهية أو المقدمات الجزئية الكبرى في قياس قياس ليس في طبيعتها أن تعطينا جميع المقدمات الجزئية غير المتناهية بالقوة، كما هو الحال في الموضع[١].

ويرى ابن رشد أن الاسكندر ومن قال قوله أقرب إلى الصواب من رأي ثامسطيوس[٢]*. ووجه الافتراق كما يبدو، أنه إذا سلمنا بقول ثامسطيوس يكون الموضع- الذي هو كلي متناه يقع تحته جزئيات غير متناهية- أمراً جزئيا متناهيا واقعا في مقدمة القياس، وهذا لا ينسجم وطبيعة الموضع من كونه كليا متناهيا يقع تحته جزئيات غير متناهية.

ولكن هذا لا يعني أن رأي ثامسطيوس غير صحيح وغير تام بالمرة- وإن كان هذا لا يرضي ابن رشد -، باعتبار أن الموضع يمكن بحال من الأحوال أن يكون مقدمة وجزءا من قياس من جهة معينة، ومن جهة لا يمكن ، وهذا ما أكده ابن سينا بقوله : ((على أني لا امنع أن يكون موضع من شانه أن يصير مقدمة أو يستعمل مقدمة، بل أقول كثير من المقدمات المشهورة فهي مواضع فقط لا يحسن استعمالها مقدمات قياس، مثل أن طرفي النقيضين لا يجتمعان....هذا وإن اتفق إن كان حكم موضعا ومقدمة، فهو موضع من جهة، ومقدمة من جهة، أما موضع فمن حيث يستعمل على أنه قانون، وأما مقدمة فمن حيث يستعمل جزء قياس))[٣]، وإن كان ابن سينا يفضل اصطلاح القضية على استخدام الموضع كمقدمة[٤].

وعليه يمكن التبرير لثامسطيوس بقوله المتقدم عن الموضع، وإن كنا لا نوافقه على تعبيره أن ((الموضع هو المقدمة الكلية التي هي أحق المقدمات بالقياس)) فهذا ليس مطلقاً ولكن من

---

١. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٧٢

٢. ينظر: المصدر السابق: ص٢٧.

٣. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٤١.

٤. ينظر: المصدر السابق، ص٤٢.

*.لا [إن الاسكندر أكثر صواباً من رأي الفارابي] كما ذهب إليه أحد الباحثين، لأن ابن رشد قد صرّح أن الفارابي له نفس رأي الشرّاح (الاسكندر وثيوفراسطس..) بل الصحيح هو ما أثبتناه في المتن، من ان رأي الإسكندر أصح من رأي ثامسطيوس، وذلك لذكر اسمه في النسخة الخطية، إضافة إلى إن السياق وقرائن الكلام اقتضى ذلك. وللوقوف على رأي هذا الباحث ينظر: الشمري، باسمة جاسم: النقد المنطقي لابن رشد، ص٣٧٨.

جهة ما، مع أن ابن سينا لم يوضح الجهة توضيحاً كافياً، ويمكن القول إن الجهة أو الاعتبار في كون الموضع مقدمة هو أن يكون مشهوراً في نفسه، باعتبار أنه لا يشترط في الموضع هذا القيد كما سيأتي في المطلب الثاني، فبقيد الشهرة يصلح أن يكون الموضع مقدمة(١).

أما حجة الاسكندر التي يستشهد فيها ابن رشد، فهي صحيحة وتامة، ولكن اللازم منها- والذي هو غير مصرح به ويمكن استنتاجه*-غير تام وتحميل لعبارة ثامسطيوس أكثر مما تحمل.

أما عن تعريف ابن سينا للموضع، فيعرفه بقوله: ((ومعنى الموضع حكم منفرد من شأنه أن تتشعب منه أحكام كثيرة، تجعل كل واحد منهما جزء قياس؛ مثل قول القائل: إنه إن كان الضد موجوداً لشيء فضده سيكون موجوداً لضد الشيء))(٢).

المطلب الثاني: المواضع بين الشهرة وعدمها:-

تقدم الكلام فيما سبق أن مبادئ الجدل تتكون من المشهورات وفصلنا القول فيها، وبيّنا أن من الأدوات المهمة في تحصيل ملكة الجدل هي امتلاك المشهور واقتضابه، وبيّنا في بداية هذا الفصل أن البحث في المواضع يمثل تعميقا لهذه الأداة؛ باعتبار إن الموضع هو الأصل والقاعدة التي تستمد منه المشهورات مادتها وصورتها كما تقدم.

ولكن الكلام هل يشترط في أن يكون الموضع هو الآخر مشهوراً أم لا؟.

مع أننا لم نجد هذا الموضوع في الكتب المنطقية القديمة، باستثناء ابن سينا وقلائل معه ولا اعرف ما هو السبب في عدم ذكرهم- المناطقة- لهذا المطلب المهم، وتظهر أهميته ومنفعته في حل الإشكالية كون الموضع مقدمة أو لا؟، فبعض الكتاب يسلّمون بكون الموضع هو حكم مشهور مع أنهم لم يوضحوا سبب ذلك(٣)، مع أننا لم نجد في تعاريف أصحاب المنطق الذين تقدم ذكرهم أنهم اشترطوا في الموضع أن يكون مشهوراً، فمن أين جاء(بعض الكتاب) بهذا الأمر؟ لا اعلم ويبقى ذلك سؤالاً موجهاً إليهم، اللهم إلا أن يكون المراد بقولهم -شهرة الموضع- هو أن الموضع يرجع إلى نوع من أنواع المشهور والذي لا يكون إلا المشهور بين الفلاسفة،

---

١. ينظر: العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٦١. وينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٩١.

٢. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٨. وينظر أيضاً: الطوسي، نصير الدين: تجريد المنطق، ط١، بيروت ، مؤسسة الأعلمي،١٩٨٨،ص٦٠-٦١.

٣. ينظر مثلاً: النقاري، حمو: منطق الكلام،ص٢٧٢-٢٧٤.

*. يمكن الرجوع إلى ص٨٣ من هذا المبحث، لمعرفة وجه اللازم.

وهذا وان كان صحيحاً في الجملة لا بالجملة، إلا أن تعميمه غير مبرّر، إضافة إلى انه تخصيص بلا مخصص.

فضلاً عن أن بعض المناطقة لم يشترطوا أن يكون الموضع مشهوراً، فقد يكون وقد لا يكون، وحينما يكون في نفسه مشهوراً صح أن يقع-كالحكم المنشعب منه- مقدّمة في القياس الجدلي، فيكون موضعاً باعتبار ومقدّمة باعتبار آخر[١].

وأكثر المواضع ليست مشهورة، وإنما الشهرة لجزئياتها فقط[٢]، والسر في ذلك:

أ- أن تصور العام أبعد عن عقول العامة من تصور الخاص، فلابد أن تكون شهرة كل عام اقل من شهرة ما هو أخص منه، لأن صعوبة التصور تستدعي صعوبة التصديق، وهذه الصعوبة تمنع الشهرة وإن لم تمنعها فإنها تقللها على الأقل[٣].

وذلك لأن الموضع أمر كلي كما تقدم، والأمر الكلي يحتاج إلى تجريد، بخلاف الجزئي، من هنا عبروا أن تصور العام أبعد عن عقول العامة من تصور الخاص، أما بالنسبة للعبارة (صعوبة التصور تستدعي صعوبة التصديق) ، فالملازمة تأتي من أن التصور إما هو جزء من التصديق، أو شرط له، وصعوبة الجزء أو الشرط تسري إلى المركب أو المشروط[٤].

يقول ابن سينا: ((وربما كان هو اقرب إلى الشهرة، فكان الكلي أمراً عقلياً غير مشهور، فإن الأمور إذا رفعت، إلى أحكام عامة كلية جداً بعدت عن الشهرة.. فإن تصور الكلي جداً ابعد من العقول، وربما فهم بعسر وجهد... وكأن سهولة التصديق تتبع في اكثر الأمر سهولة التصور، كذلك صعوبة التصور توجب صعوبة التصديق))[٥].

ويقول ابن سينا في موضع آخر : ((والمشهور يكتسب الشهرة لأحوال تقرن به، منها سهولة انجذاب النفس إليه، فإن المنجذب إليه بسهولة يعرضه ذلك لسرعة تسلمه؛ وكان الإنسان الحسن البيان اقرب إلى أن نسلّم له ما يقوله عن غيره، وإن تشاركا في القول...فإن التسليم والشهرة ليسا مبنيين على الحقيقة، بل على حسب مناسبتهما للأذهان، وبحسب أصناف التخيل من

---

١. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٨. وينظر أيضاً: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٩١.
٢. ينظر: الطوسي، نصير الدين: تجريد المنطق،ص٦١. وينظر أيضاً: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٩٢.
٣. المظفر، محمد رضا: المصدر السابق، ج٣، ص٣٩٢. وينظر أيضاً: العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٦٢.
٤. ينظر: الحيدري ، رائد: المقرر في توضيح منطق المظفر،ص٥٤١.
٥. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٨-٣٩.

الإنسان))[١]، وعليه تتضح المقارنة بين المشهور وبين الموضع باعتباره أمراً كليا، مما يستدعي المقارنة أن لا يكون الموضع مشهوراً على الدوام، بل أن يكون على الأغلب غير مشهور.

ب- أن العام يكون في معرض النقض أكثر من الخاص، لأن نقض الخاص يستدعي نقض العام ولا عكس، ولهذا يكون الاطلاع على كذب العام أسهل وأسرع[٢].

يقول ابن سينا: ((والأمر الشديد الكلية بعيد عن الذهن، يشمئز عنه الذهن ولا يقبله، فيكون استعمال الجزئي من الموضع مقدمة، نافعاً محموداً، واستعمال الكلي مقدمة أمراً بعيد عن الذهن؛ واذا استعمل وجدت المناقضات له كثيرة، اكثر مما توجد للجزئي، فإن ما ينقض الجزئي ينقضه، أعني الكلي))[٣].

وهذه القاعدة إنما يكتنفها شيء من الغموض، فتمثيلها بمثال يوضح ما أغمض من المطلب، نجد أن المناطقة يضربون مثالا على هذا الأمر وهو: (أحد الضدين اذا كان في موضوع كان الآخر في ضده)-وتقدم ذكر المثال- وهذا الموضع عام كلي، فبسهولة نستطيع أن ننقض هذا الموضع، بقولنا : إننا عندما نلاحظ الأضداد نجد أن السواد والبياض من الأضداد، مع أنهما يعرضان على موضوع واحد وهو الجسم، لا أن البياض يعرض على نوع من الجسم مثلاً، والسواد يعرض على ضده كما يقتضيه هذا الموضع، إذن هذا الموضع كاذب لا قاعدة كلية فيه، بينما الأحكام المشهورة المتشعبة منه كمثال(إن كان الإحسان إلى الأصدقاء حسناً، كان وضع الإساءة إلى الأعداء حسناً) فإن النقض المتقدم للموضع لا يستلزم نقضها، والدليل، نجد امتناع تعاقب الضدين مثل الزوجية والفردية على موضوع واحد، بان يكون عدد واحد مرة زوجاً ومرة فرداً، فكون بعض أصناف الأضداد كالبياض والسواد يجوز تعاقبهما على موضوع واحد لا يستلزم أن يكون كل ضدين كذلك، فجاز أن يكون الإحسان والإساءة من قبيل الزوجية والفردية[٤].

بل نرى ابن سينا يخصص هذا الأمر بقوله: ((اذا لم يوجد ما يقاوم به الجزئي فسلم، فإن العامة ومن يجري مجراهم اذا فهمت شيئاً، ووجدوا له أمثلة، ولم يجدوا مثالاً ينقضه، سلموه في

---

١. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٩.
٢. ينظر: العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٦٢. المظفر، محمد رضا: المصدر السابق، ج٣، ص٣٩٢.
٣. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٤٠.
٤. ينظر: المصدر السابق ج٩، ص٣٩. وينظر أيضاً: المظفر، محمد رضا: المصدر السابق، ج٣، ص٣٩٢.

اكثر الأمر كانه حكم واجب، ويكون الكلي الذي هو الموضع قانوناً معداً له، فإما إذا استعمله بالفعل عرضه للإبطال، وعرض بيانه المؤلف منه للإبطال))[١].

المطلب الثالث : فائدة المواضع:-

الظاهر أن نفع المواضع وفائدتها ليست محل اتفاق وإجماع بين المختصين بالفلسفة والمنطق، فقد ذهب بعضهم إلى القول:((ولم يعد الآن محل لبحث المواضع التي كانت تعد عند أرسطو نقطة البداية في الجدل، فقد كانت آخر محاولة في الفكر الإغريقي نحو ثقافة عامة تسعى إلى مناقشة كل لون من ألوان المعرفة دون دراسة مبادئها الأولى الملائمة لها، وهي الحركة التي حمل السفسطائيون لواءها، ولكن أرسطو يمتاز عن السوفسطائيين بانه يحاول معونة المفكرين على البحث المعقول بغير معرفة خاصة، لا الظفر بالشهرة أو الكسب من التظاهر بالحكمة، ثم عدل أرسطو عن هذا الطريق، وبيّن للناس طريقاً آخر أوثق وأفضل، وهو المنهج العلمي، وبذلك كان كتاب البرهان العلة في أفول نجم الجدل))[٢].

اعتقد أن هذه النظرة فيها شيء من التشدد وعدم الإنصاف-كما سيتضح بيانه- ويمكن المناقشة في القول المتقدم، من خلال الدعوى بأن كتاب البرهان كان السبب في أفول نجم الجدل، ويعلل البعض ذلك، باعتبار أن المؤلفات التي تناول فيها أرسطو هذه الحجج العامة ذات الطابع الاحتمالي- هي من مؤلفات الشباب التي كان يتمرن فيها أرسطو ويتمرس من اجل الوصول إلى نظرية القياس في كتاب التحليلات الأولى[٣]، ويعني هذا الأمر أن أرسطو هجر المواضع حينما اكتشف الأضرب القياسية، فالقياس التحليلي إذن ناسخ للقياس الجدلي، مع أنه يمكن القول بأن الأضرب القياسية لا تنسخ المواضع الجدلية، والدليل على هذا الأمر ورود المواضع جنباً إلى جنب مع القياس التحليلي في (فن الخطابة) وهو من مؤلفات أرسطو المتأخرة، فلو تجاوز أرسطو(المواضع) في (التحليلات الأولى) لما عاد إليها في فن الخطابة[٤].

وتعود أهمية المواضع إلى النقاط الآتية:

أ- إن صاحب هذه الصناعة يستطيع أن يعد المواضع ويحفظها عنده أصولاً وقواعد عامة، ليستنبط منها المشهورات النافعة له في الجدل عند الحاجة للإبطال أو الإثبات، وإحصاء

---

١. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ص٤١.
٢. الأهواني، أحمد فؤاد: مقدمة كتاب الشفاء لابن سينا،ج٩،ص١٥-١٦.
٣. ينظر: النقاري، حمّو: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ط١، القاهرة، دار رؤية، ٢٠١٠، ص٣١٢، نقلاً عن حسن عبد الرحمن عبد الحميد في بحثه "المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي، المنهج في الفقه الإسلامي، المنشور في حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثامنة، الرسالة الرابعة والأربعون، ١٩٨٧.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص٣١٤.

المواضع اسهل واجدى في التذكر من إحصاء جزئياتها، ولذا ينبغي للمجادل ألا يصرح بالموضع الذي استنبط منه المشهور، بل يحتفظ به بينه وبين نفسه، حتى لا يجعله معرضاً للنقض والرد، لأن نقضه ورده–كما تقدم– اسهل واسرع[١].

والظاهر في هذا الرأي أنه يربط بين المواضع والتذكر، لذا يقول بارت (ت ١٩٨٠م): ((إنه يكفي لكي نتذكر الأشياء أن نتعرف الموضع الذي توجد فيه، فالموضع هو عنصر تداعي الأفكار وهو استعداد وترويض وهو وسيلة تذكر، فالمواضع حينئذ ليست الحجج في ذاتها بل هي الحجرات التي تحفظ فيها))[٢].

وهذا ما أكده بيرلمان بقوله:((كان الأمر يتمثل في أن تجمع المواد الضرورية لتوجد بيسر عند الحاجة. ومن هنا كان تعريف المواضع باعتبارها مخازن حجج))[٣].

ومن هنا يتضح أن بيرلمان قد استمد مفهوم المواضع من أرسطو، ووقف على الصلة بين المواضع والتذكر، باعتبار أن الموضع هو الجهة التي ينتقل إليها الذهن لاستدعاء الحجج منها بوصفها(مخازن حجج)على حد تعبيراتهم.

لكن هل كان مقصد أرسطو من بناء (مواضعه) هو تيسير للتذكر أم كان مقصده هو ما يهم التفات الذهن إليه*، كما قال ابن سينا؟، وهذا لا يتعارض مع ما ذكرناه في إفادة المواضع من حيث التذكر، ولكن الكلام في الأولوية، أو بعبارة ثانية ما كان يقصده أرسطو بالدقة.

صحيح أن أرسطو ذكر في المقالة الثامنة من الطوبيقا ما يفيد الحفظ بل تكلف الحفظ، حتى يكون الإنسان حافظا لها على طرف لسانه. وأعطى أرسطو ثمرة الحفظ مما يجعلنا حذاقا في الطريق القياسي[٤]، ولكن الجدلي حين يفحص قضية يجعل ذهنه– انطلاقاً من الصورة التي يعقد عليه المجيب الحمل أو يتصور انه عقده عليها– يقصد إلى احد المواضع الجدلية الجامعة التالية: مواضع العرض أو مواضع الجنس... واذا وجه ذهنه إلى اتجاه من هذه الاتجاهات وهو يختبر الحمل في القضية، فإن الاختبار في هذا الاتجاه أو ذاك يجعل المواضع تتداعى في الذهن...وهكذا فإن المواضع عند أرسطو تدل على المسالك التي ينبغي أن يقصد إليها الذهن

---

١. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٩٤.

٢. بارت، رولان: قراءة جديدة للبلاغة القديمة، تر: عمر أوكان، ط١، المغرب، دار أفريقيا الشرق، ١٩٩٤، ص٦٠–٦١.

٣. الريفي، هشام: الحجاج عند أرسطو، ص١٨٩.

٤. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٦٥–٧٦٦.

*. سيأتي هذا القول في معرض الحديث عن سبب تسمية الموضع في ص٩١.

عند البحث عن الحجج ومواد القول، أما التذكر فليس هو المقصد الأول، بل هو نتيجة الأخذ في مسلك من تلك المسالك[١].

ب-تتجلى فائدة المواضع في قضية الإثبات والإبطال وهي الآلية التي تتم في عملية الجدل بين السائل والمجيب، بمعنى يحتاج إلى الموضع في السؤال والجواب الجدليين قصد إيقاع الإبطال أو قصد عمل القياس المبطل، وقد يصلح الموضع أيضا لإيقاع الإثبات لان السائل يمكنه أن يسأل عن جملة مقدمات يبني عليها ليتخرج إلى مقدمة قياسه المبطل[٢].

ج- إن مفهوم الموضع ببعديه [المادي والصوري] يجعلنا نقف على المجهود التجريدي الجبار الذي انجزه أرسطو في دراسة توليد القول الحجاجي، فالمواضع قضايا عامة جداً وهذه الدرجة المرتفعة في العموم ليست عمودية فحسب، بل هي أفقية أيضا فأرسطو أراد أن يستقصي المواضع التي تستعمل في مجالات الوجود المختلفة، فالمواضع عنده مشتركة بالضرورة، وان كان أرسطو لم ينعته بذلك [أي الموضع] ولكنه حاضر في الواقع حضوراً ضمنياً في الجهاز المفاهيمي المثبوت في مقالات المواضع[٣]، وعليه، فالمواضع ليست أطراً فارغة، بل هي قضايا عامة يمكن أن تعتبر – لما هي جذور تشتق منها المقدمات- أطراً لكن ليست فارغة، ففيها علاقات مجردة والعلاقة هي بناء لمعنى هو طبقة من طبقات العلاقات الدالة في القول المنجز[٤].

فالمواضع هي الأقفاص التي يمكن لكل الناس أن يذهبوا إليها من اجل أن يأخذوا مادة خطاب ما وحججاً حول كل نوع من الموضوعات[٥].

د- واستطيع القول كأطروحة لفائدة الموضع، تقوم هذه الأطروحة من خلال الرجوع إلى الجدل نفسه، فكما تقدم في الفصل الأول من اعتماد الجدل في مبادئه الرئيسة على المشهورات والمسلمات وبيّنا أهميتها، وتكلمنا بالتفصيل عن منافع الجدل المتعددة، فنستطيع القول تأسيساً على منفعة الجدل؛- التي تم ذكرها فلا نعيد – إن المواضع لها دخالة رئيسة في منافع الجدل؛ لأنها تمثل القواعد والأصول والمخازن التي يتم من

---

١. ينظر: الريفي، هشام، الحجاج عند أرسطو، ص١٩٠-١٩١.
٢. ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٢٩٣.
٣. ينظر: الريفي، هشام، الحجاج عند أرسطو، ص١٩٦-١٩٧.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص١٩٧.
٥. ينظر: سلمان، علي محمد علي: كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٠م، ص٩٤.

خلالها استنباط المشهورات والتي تعد مبادئ للجدل، وبتعبير أصولي مقدمة الواجب واجبة.

هـ-للمواضع الجدلية فائدة معرفية مهمة، ولكن كانت هذه الفائدة أولاً وبالذات لأرسطو نفسه، وثانياً وبالعرض لنا، تقوم هذه الفائدة من خلال البحث الذي قام به أرسطو في المواضع، حيث تولد منها [أي المواضع] اطر المنطق أولا، ثم اطر فلسفة أرسطو، فالهمُّ الأول لأرسطو ينصب على المعجم والمصطلح؛ فاللبس في النقاش مرده إلى أن أشياء مختلفة تسمى باسم واحد[المتجانسات] (مشترك لفظي) أو إلى أن شيئا واحدا يسمى بأسماء مختلفة [مرادفات].

والشرط التمهيدي الذي لا غنى عنه هو إحصاء مختلف المعاني، وعليه يرى البعض انه يكاد مؤلفه في المقولات بكامله، وكتاب الدال من ما بعد الطبيعة أن يكونا موقوفين على هذه المباحث المعجمية، فليس بيت القصيد تمييز الأشياء ذاتها بقدر ما هو تمييز الاستعمالات المختلفة للكلمة الواحدة[١].

وتصدق الملاحظة نفسها على نظرية القضايا، التي هي بمثابة الأساس للمنطق الأرسطوطاليسي.

فأرسطو بتوكيده أن كل قضية تتألف من موضوع ومحمول، صاغ أطروحة ذات أهمية كبرى، لا منطقياً فحسب، بل كذلك ميتافيزيقياً، والحال انه اقتبس هذه الأطروحة لا من تحليل العبارة، كما رأى بعضهم، وإنما من تحليل المسائل الجدلية، وان التمرس بهذه المناقشات هو الذي تأدى بأرسطو إلى طرح ثلاث مشكلات: مشكلة قلب القضايا، ومشكلة المقولات، ومشكلة الأضداد[٢]*.

ومما يجدر ذكره، أن هذا الجهد الأرسطي المبذول في المواضع وإبراز الملامح المنطقية والموضوعية فيه، قد اتخذ مساراً آخر فيما بعد، ولا سيما في القرون الوسطى بحيث أخذت خطابة التأثير تظهر على خطابة الإقناع، وأخذت المواضع تخرج شيئاً فشيئاً عن كونها علاقات

---

١. ينظر: برهييه، أميل: تاريخ الفلسفة، ج١، في الفلسفة اليونانية، ص٢٢٨.

٢. المصدر السابق، ص٢٢٨-٢٣١.

*. في المقام هنا ، جملة دعاوى، يحتاج البحث في كل واحد منها إلى رسالة مختصة أو بحث مختص، ونحن في هذا المقام لسنا بصدد إثباتها أو نفيها- كونها تخل بوحدة البحث- بقدر ما عرضنا لوجهة نظر معينة تؤيد منفعة الجدل مثل ما عرضنا وجهة النظر الأخرى.

مجردة عامة [أي مبادئ وقواعد وقيماً] وأضحت المواضع [معاني مسكوكة] بمعنى تقديمها لمحتوى متشكل وثابت، إن لم تكن قوة عطالة تعرقل حركة إنتاج المعنى(١).

ومن البحث في التعريف وأهمية المواضع، يتضح سبب التسمية-أي مصطلح المواضع- وان اختلف فيه، فنرى البعض يرى السبب في تسمية الموضع موضعاً؛ لأنه موضع للحفظ والانتفاع والاعتبار(٢)، ونرى أن هذا السبب متعلق بالفائدة الأولى للموضع من كونه يمثل قواعد وأصول معرضة للنقد والرد بصورة سهلة، فينبغي ألا يصرح به، والبعض الآخر، اعتبره بلحاظ جهة قصد الذهن إليه، وكما أن الموضع المكاني يقال عموماً على كل مكان معين، ويقال خصوصاً على الموضع الذي له خاصُ حكمٍ يعتد به، حتى يقال: موضع أمن وموضع خوف، كذلك هنا قد يخص ما يهم التفات الذهن إليه موضعاً، فيقال: إن هنا موضع بحث وموضع نظر(٣).

فنجد هنا انه تم إبراز معنى(الاتجاه) في البحث الذهني، مما يعني إن الموضع يكون في حال حركة وليس في سكون وبتعبير آخر إن النظر في الموضع بهذا الاعتبار يخرجه من إستاتكيته إلى ديناميكيته، إلى هنا نكتفي بهذا القدر من الآراء حول التسمية، واقفين على أهمها واشهرها.

المطلب الرابع: في أصناف المواضع:-

من خلال هذا المطلب يتضح لنا المسلك الذي سلكه أرسطو لتأسيس المواضع الجدلية، فأرسطو قد درس من القول الجازم العلاقة التي يدور عليها الاختبار الجدلي، أي علاقة الحمل واحصى صورها الجامعة واستقصى القواعد التي يكون بها الحمل مستقيماً في كل واحد من تلك الصور ومن القواعد تلك، و بحث في صور الحمل الجامعة وانتهى إلى أنها أربع، فالحمل يكون-حسب ما ذكر- بالعرض أو بالجنس أو بالخاصة أو بالحد(٤)*.

---

١. ينظر: الريفي، هشام، الحجاج عند أرسطو، ص١٩١-١٩٢.

٢. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٩٤.

٣. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٤٢.

٤. ينظر: الريفي، هشام، الحجاج عند أرسطو، ص٢١٠. وينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٩١.

*. ومما تجدر الإشارة إليه إن أرسطو لم يضع لهذه الصور الأربعة مصطلحا جامعا، غير أن فورفوريوس تلافى من بعده ذلك النقص من حيث الاسم والتقسيم ، فمن حيث الاسم وضع لها مصطلح(les predicables) وهو ما ترجمه ابن سينا بعبارة "الألفاظ الخمسة" مرة وبعبارة (الخمس المفردة) المفردة في الإشارات والتنبيهات [وسميَّ عند المحدثين بالكليات الخمس] وأما من حيث التقسيم فقد أضاف فورفوريوس كلياً خامساً وهو النوع ولم يكن إعتبره أرسطو واحدا من الكليات وإنما كان يعتبره الموضوع نفسه، من حيث أن الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد والنوع لا يضاف إلا للفرد [وفيه تأمل]. ينظر: الريفي، هشام، الحجاج عند أرسطو، ص٢١٠-٢١١. وكذا ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٥٢.

ولكن هذا الكلام موجز وغير واضح بالدقة، فكيف استنتج أرسطو هذه الصور من خلال الحمل وعلاقاته؟.

لما كان موضوع المنطق من الأمور الكلية، وكان الجدل من جملته، كان موضوعه أيضا من الأمور الكلية ومحمولاته كذلك[١]، أي أنه لما كان موضوع الجدل أمراً كليا كانت محمولاته كذلك، وذلك إما أن يكون من الأجناس، وإما أن يكون من الفصول، وإما أن يكون من الخواص، وإما أن يكون من الأعراض[٢]، أما لماذا كانت محمولات الجدل الكلية، ثم حُدَّ بهذه الأمور الأربعة؟ فذلك باعتبار أن المحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع في الانعكاس أو لا يكون: فان كان مساوياً، فإما أن يكون ماهية الموضوع وهو إذن حده، أو لا يكونها وهو إذن خاصته، وان لم يكن مساوياً، فإما أن يكون جزءاً من الحد وهو إذن الجنس الموضوع أو فصله النوعي، أو لا يكون جزءا من الحد، وهو إذن عرض، فكل مقدمة وكل مسألة ترجع إلى واحدة من هذه الوجهات؛ لأن المحمول لا يخلو من أحد هذه الأمور الأربعة[٣].

ومعنى أن يكون المحمول مساوياً للموضوع في الانعكاس، هو أن يصدق المحمول كلياً على جميع ما أمكن أن يصدق عليه الموضوع، ويصدق الموضوع كلياً على جميع ما أمكن أن يصدق عليه المحمول[٤].

ويتبادر هنا سؤال هام، وهو أنه قلتم: أن المحمول إن لم يكن مساوياً للموضوع وكان جزءاً من الحد، فأما أن يكون جنساً أو فصلاً، مع العلم أن الفصل باصطلاح المناطقة لا يقع فعلاً إلا على الأشياء المتفقة بالحقيقة، باعتباره صفة ذاتية تميّز نوعاً ما من بقية الأنواع الأخرى الداخلة تحت جنس واحد[٥]، بمعنى أن الفصل مساوٍ للموضوع بحسب المصداق، ومن هنا صحّ تعريف الشيء بالفصل وحدهُ، وسمّيَ هذا التعريف حداً ناقصاً[٦].

فكيف جعلتموه – أي الفصل– غير مساو للموضوع؟، ويمكن الجواب عن ذلك من خلال التفريق بين المفهوم والمصداق للشيء، بمعنى أن الكلام المتقدِّم المذكور في الإشكال صحيح،

---

١. ينظر: البغدادي، أبو البركات: الكتاب المعتبر في الحكمة، ج١،ص٢٣٦.
٢. العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٦٣.
٣. ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٥١-١٥٢. وينظر: الفارابي، ابو نصر: كتاب الجدل،ص٩٢.
٤. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٩٥.
٥. ينظر: الحسيني، جعفر: معجم مصطلحات المنطق، ص٢٠٧.
٦. ينظر:المصدر السابق، ص١٢٤.

ولكنـه بحسب المصداق للفصل، أما بحسب مفهومه وذاته بالقوة يمكن أن يقع على الأشياء المختلفة بالحقيقة[١]، فمن هنا صحت القسمة المذكورة.

وإنما أدرج الفصل مع الجنس هنا، لأنه لا فائدة في المقام تظهر في هذا الفن(الجدل) بين الجنس والفصل[٢].

ولكن قد يتبادر إلى الذهن، لماذا أرجع أرسطو المواضع إلى هذه المحمولات والتقسيمات؟. نعم هذا السؤال له مبرّره المنطقي، لأن جميع المواضع في المطالب الجدلية إنما تتعلق بإثبات شيء لشيء، أو نفيه عنه، ولكن هذا على إطلاقه مما لا يسهل ضبطه وإعداد المواضع بحسبه، فلا مناص من التصنيف حينئذٍ، ليلاحظ في كل صنف ما يليق به من المواضع وما يناسبه[٣]، والتصنيف هنا على أساس المحمولات كما لاحظنا.

---

١. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٩٥-٣٩٦.

٢. ينظر: الفارابي، ابو نصر: كتاب الجدل، ص٩١. ينظر: الطوسي، نصير الدين: تجريد المنطق، ص٦١.

٣. ينظر: ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٩٤.

المبحث الثاني: المواضع العامة للإثبات والإبطال

تقدم الكلام في أن جميع المواضع التي تخص المطالب الجدلية، إنما تتعلق بإثبات شيء لشيء أو نفيه عنه، أي بعبارة ثانية تتعلق بالإثبات والإبطال، ولكن إنما أفرد للإثبات والإبطال مبحث مستقل بعينه، باعتبار أن هناك مواضع عامة للإثبات والإبطال لا تخص أحد المحمولات الأربعة بالخصوص وتنفع في جميع المحمولات، وهي التي تضمنتها المقالة الثانية في كتاب الطوبيقيا لأرسطو، وإن كان أرسطو جعل هذه المواضع ومواضع العرض واحدة وسماها بمواضع العرض المشتركة[١].

ويرى ابن رشد أن العلة في ذلك أن الترتيب بهذا الشكل يكون اسهل الوجوه واقربها واثبتها للحفظ[٢]، بينما نرى أن ابن سينا ونصير الدين الطوسي قد أسموها بمواضع الإثبات والإبطال[٣]، وتابعهما على ذلك المتأخرون من المناطقة، على أن ذلك لا ينافي التسمية الأولى من قبل أرسطو؛ باعتبار أن المواضع التي يتحدث عنها أرسطو في هذه المقالة، إنما تتعلق في إثبات الشيء وإبطاله على الإطلاق[٤]، وإنما المواضع التي تختص بالعرض سيفرد لها أرسطو المقالة الثالثة من كتاب الطوبيقا، فنستنتج أن الخلاف في التسمية هو امر لفظي، فهم متفقون في المضمون، على أن تسمية ابن سينا ومن تابعه أدق وأصوب للمناسبة بين العنوان والمعنون كما هو الظاهر.

ويكون الحديث عن المواضع العامة للإثبات والإبطال ضمن مطلبين*:-

المطلب الأول: مواضع الإثبات والإبطال المأخوذة من جوهر الوضع:-

ويمكن أن تصنف ضمن نقاط:

١- فأول المواضع التي ذكرها أرسطو؛ هو أن ننظر في محمول الوضع، فإن كان موجوداً في موضوعه على أنه واحد من تلك الباقية ما عدا العرض (الجنس- الخاصة-الحد)

---

١. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥٢٣.

٢. الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل ، ص٩٣. ينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٦٥.

٣. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٠٣. وكذلك ينظر: الطوسي، نصير الدين: تجريد المنطق، ص٦٢.

٤. ينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٩٠.

*. إستفدنا هذا التقسيم من ابن سينا في شفائه، ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٠٣.

فليس بعرض[١]، ولكن أرسطو يرى أنه قد يحصل الخطأ في جعل واحد من تلك المحمولات على انه عرض، أو بتعبيره (يوصف على انه عرض)[٢].

ويرى أرسطو أن هذا الخطأ يقع خاصة في الأجناس، فان وصفه واصف بانه عرض في الموضوع فقد أخطا في التسمية، ومثاله: أن البياض عرض له أن يكون لوناً، فهذا مما لا يصح؛ باعتبار أن اللون هو جنس للبياض لا عرض له[٣].

والصورة الثانية التي يعطيها أرسطو للخطأ هو أن الجنس يحمل على موضوعه حمل العرض، وذلك عن طريق الاشتقاق، مثل قولنا: إن الأبيض متلون، فحمل الجنس هنا حمل العرض لا حمل الجنس، لان الجنس يحمل على النوع حمل على طريق التواطؤ[٤]؛ أي حملاً يوافق اسمه وحده، والمتلون يوجد لغير الأبيض، فنجعل الجنس هنا على انه أمر عرض[٥].

وينبغي أن يعلم أن المحمول الواحد قد يكون عرضاً وجنساً في محمول واحد؛ ولكن بلحاظين مختلفين، أي أن يكون لموضوع عرضا ولموضوع آخر جنساً، مثل الجسم الملون، فإنه خاصة الجسم مع أنه جنس للأبيض والأسود ونحوهما[٦]، فهذا مما لا إشكال فيه، ولكن الإشكال الإشكال في أن يحمل الجنس حمل العرض، في موضع كونه حمل الجنس لا حمل العرض.

أما دخالة هذا الموضع في الإثبات والإبطال، فيرى ابن سينا أن هذا الموضع في الإبطال أولى منه في الإثبات، من حيث إنه في الإبطال يكفي أن يقال مثلاً: محمول كذا جنس للموضوع، ولا شيء مما هو عرض للموضوع بجنس له، فيكفي في الإبطال قياس واحد، وإما في الإثبات فيحتاج إلى مقدمات كثيرة بالقوة، حتى يقال: كذا ليس بجنس، ولا حد، ولا خاصة، وكل ما ليس بكذا ولا كذا، فهو عرض، ولكن هذه القياسات بالحقيقة مركبة من منفصلات كثيرة، قائمة على أساس الاستثناءات[٧].

٢- الموضع الثاني الذي ذكره أرسطو، من المواضع المأخوذة من جوهر الشيء، وهذا الموضع نافع -برأي أرسطو- في معرفة وجود المحمول للموضوع، حيث يقول أرسطو: ((وموضع آخر أنه قد ينبغي أن ننظر في الأمور التي قيل إن الشيء-يقصد المحمول-

---

١. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٢، ص٥٢٥.
٢. المصدر السابق، نفس الصفحة، ص٥٢٥.
٣. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة، وكذلك ينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٠.
٤. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٥. ينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧١.
٦. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص٩٦. وينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق،ج٣، ص٩٨.
٧. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٠٦.

لها يوجد: إما لكلها وإما لواحد منها...))[١]، وهو الموضع المأخوذ بطريقة التقسيم، وذلك أنه متى أردنا أن نتأمل وجود المحمول في الموضوع بهذا الوضع أو لا وجوده قسمنا الموضع إلى أنواعه ثم إلى أنواع أنواعه إلى أن ننتهي إلى أشخاصه[٢].

ويرى ابن سينا أن فائدة ذلك لئلا يتشوش بالوقوع إلى الكثرة دفعة، بل يجب أن يكون الابتداء بالقسمة مما هو اقل، ثم يتدرج إلى ما هو أكثر، فيقسم أيضا جزيئات الجزيئات القريبة[٣]، وطريقة ذلك هو الاستقراء؛ لأنه نتأمل وجود المحمول في الموضوع، فان تبين انه موجود في جميعه تبين انه موجود في كل الموضوع، وهذه الطريقة استقرائية لأننا بينا فيه الكلي من خلال الجزيئات، لا العكس كما هو الحاصل في القياس[٤].

والمثال الذي ذكره أرسطو هو، لو كانت المسالة أنه هل العلم بالمتقابلات واحد، فينقسم المتقابلات إلى الأنواع الأربعة- التي هي الموجبة والسالبة، الضد، المضافات، العدم والملكة- وننظر هل العلم بها واحد؛ فإن لم يكن الأمر ظاهراً في واحد من هذه بعد، فينبغي أيضاً أن نقسم كل واحد من هذه إلى أن نصير إلى الأشخاص، أي هل العلم بالعدل والجور، أو العلم بالضعف والنصف، أو العلم بالعمى والبصر، أو العلم بأن الشيء موجود أو ليس هو موجوداً، واحداً بعينه؟[٥].

وأما دخالة هذا الموضع في الإثبات والإبطال، فمن خلال، إذا كان المحمول غير موجود في شيء منها(أي للموضوع)، وكانت الدعوى جزئية موجبة، أتينا بالقياس على نقيضه، أو كان غير موجود في بعضه، وكانت الدعوى كلياً موجبة، أتينا بالقياس على نقيضه، أو كان غير موجد في بعضه، وكانت الدعوى كلياً موجبة، أتينا بالقياس على الجزئي السالب، وهذان للإبطال[٦]، وأيضاً إن وجدنا الحكم مستمراً في جميعه أتينا بالقياس على كلي موجب، أو وجدناه مستمراً في بعضه أتينا بالقياس على الجزئي الموجب، فصلح هذا للإثبات[٧]، وهذا هو المقصود بقول أرسطو : ((وهذا الموضع ينعكس على الإثبات والإبطال))[٨].

---

١. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٦.
٢. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة، وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٧١.
٣. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٠٧.
٤. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٩٠.
٥. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٦.
٦. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٠٧.
٧. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٨. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٦.

والمجيب الجدلي يجب أن يذعن إذا لزم هذان الأمران، وإلا يقول: لا اقبل، ومع ذلك ليس عندي عناد(مناقضة)، فقد تعرض لأن يسخر منه[١].

٣- أما الموضع الثالث، فهو الموضع الذي به يثبت الوضع أو يبطل عن طريق استخدام آلية التحديد، بمعنى انه موضع مأخوذ من الحد[٢]، فالإبطال والإثبات وضع من الأوضاع، ويمكن استخدام حد إما موضوع الوضع وإما محمول الوضع، واستغلاله في اطار تدليل قياسي نتخرج به إما إلى إبطال الوضع وإما إلى إثباته، وضبط هذا الموضع ما هو إلا بيان للطريقة التي ينبغي بها أن نستخدم الحد ونستغله لهذه الغاية التدليلية، ويستخدم هذا الوضع ويستغل وفق أربعة قوانين، قانونان يتجهان نحو الإبطال وقانونان يتجهان نحو الإثبات[٣]، فقانونا الإبطال هما:

أ- وذلك بأن نحد موضوع المطلوب فإن وجدنا المحمول أنه مسلوب عن الموضوع يتبين أنه مسلوب عنه في الشكل الأول والثاني[٤]، مثلاً. لنفترض أن لدينا الوضع(النفس مائتة)؟ فموضوع هذا الوضع هو(النفس) ومحموله هو(الموت)، وبتحديد الموضوع سيكون تحديداً لـ (النفس)، وليكن تحديد النفس هو أنها جوهر متحرك من تلقائه دائم الحركة، وما هو بهذه الصفة فهو غير مائت، فالنفس غير مائتة[٥].

ويمكننا الآن من التحديد لهذا الموضوع ومن سلب محمول الوضع عن حد موضوع الوضع أن ننشئ قياساً من الشكل الأول، نبطل به الوضع، والقياس تكون صورته:

النفس جوهر متحرك من تلقائه دائم الحركة (المقدمة الصغرى)

والجوهر المتحرك من تلقائه الدائم الحركة غير مائت (المقدمة الكبرى)

إذن النفس غير مائتة (النتيجة) التي تتضمن إبطال الوضع.

ب- وذلك بأن نحد المحمول نفسه فإن تبين أن حده مسلوب عن الموضوع انتج سالبة كلية في الشكل الثاني[٦]، مثلاً لدينا الوضع(الفاضل حسود)، فموضوع هذا الوضع

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٧. وينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٠٩.
٢. ينظر: المصدر السابق، ص٥٢٧. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٧٢.
٣. ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٢٧٥.
٤. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٢.
٥. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٦. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

هو(الفاضل) ومحموله هو (الحسد). وتحديدنا للمحمول يكون تحديدا للحسد، وليكن هذا التحديد أن الحسد هو التأذي (الغم) بحال الأخيار[١].

وهذا التأذي ليس على سيرة العدالة باعتبار أن الفاضل هو الذي جميع أفعاله وانفعالاته على سيرة العدالة فنستنتج أن الحسد مسلوب عن موضوع الوضع[٢].

ويمكن مما تقدم أن يتألف قياسٌ من الشكل الثاني على الصورة الآتية:

الحاسد يتأذى(يغتم) بحال الأخيار (المقدمة الكبرى)

والفاضل لا يتأذى بحال الأخيار (المقدمة الصغرى)

إذن الفاضل غير حسود(النتيجة) التي تبطل الوضع، من خلال حد المحمول.

أما قانونا الإثبات فهما:

أ- وذلك بأن نحد موضوع المطلوب فإن وجدنا المحمول موجوداً فيه، تبين في الشكل الأول أنه موجود في الموضوع[٣]، بحيث تكون المقدمة الصغرى تتضمن تحديداً لموضوع الوضع، والمقدمة الكبرى إثبات محمول الوضع لحد موضوع الوضع، والنتيجة تكون إثبات الوضع.

ب-وذلك بأن نحد المحمول نفسه، فان وجدناه في الموضوع، تبين أن المحمول في كل الموضوع في الشكل الثاني، ويرى ابن رشد أن علة التماثل في الأقيسة بين قانوني الإثبات والإبطال هي لأن الحد ينعكس[٤]، بحيث تكون المقدمة الصغرى تتضمن تحديداً تحديداً لمحمول الوضع، والمقدمة الكبرى إثبات حد محمول الوضع لموضوع الوضع، والنتيجة إثبات الوضع، ونكون هنا مستخدمين لقياس من الشكل الثاني، حيث يكون الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين، وهو هنا الحد الذي وضع لمحمول الوضع.

ونستنتج هنا أن القوانين الأربعة السابقة يتوسط فيها الحد لإثبات الوضع أو إبطاله، سواء أكان حداً لموضوع الوضع أم حداً لمحموله، أي يستخدم كحد أوسط في قياس من الشكل الأول أو الثاني[٥]، ولكنه قد يصدف لنا أثناء تحليلنا لحد المحمول أو الموضوع، أن لا نجد ما يفيد في في الإثبات أو الإبطال، فيوصينا أرسطو، بان لا نقف ولا نقنط، بل نستمر بالتحليل حتى نلمح

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٧.
٢. العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٦٩.
٣. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٧٢.
٤. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٥. ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٢٧٧.

النافع في الغرض[١]، فان هذا الصنيع يسهل لنا سبيل ادراك المطلوب، إما من أجزاء الحد نفسه كما عرفنا، وإما من لوازم أجزاء الحد[٢].

٤- أما الموضع الرابع: يقول أرسطو: ((وأيضا يُصيّر الإنسان المسألة لنفسه مقدمة، ثم يقاومها، لأن المقاومة تصير له حجة بحذاء الوضع))[٣]، ويوضح ابن رشد هذا الموضع بقوله:((هو أن نطلب معاندا للأمر الذي وضع ونجتهد في ذلك ما امكن فان لم نلق له معاندا، أو وجدناه فأبطلناه، صح الوضع))[٤].

ويرى ابن رشد أن قوة هذا الموضع مقاربة لقوة الموضع المصحح بالاستقراء، فمعنى أن عدم وجود المعاند قد يكون إما من جهة الحس أو عدم وجود قياس يعانده[٥]، وهذا الوضع نافع في إثبات الأوضاع المشهورة وهو -أي هذا الموضع- ليس برهانيا، بمعنى أن عدم العثور على المعاند، أو إبطال المعاند، لا يعني أن يكون الوضع صحيحاً في نفسه؛ إذ قد يكون له معاند من حيث لا نشعر نحن به[٦]، وبعبارة اكثر دقة إن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، ومن هنا يتضح قول ابن سينا: ((وهذا الموضع جدلي جداً))[٧].

٥- الموضع الخامس: يقول أرسطو: ((وأيضاً ينبغي أن نلخص، أي الأشياء يجب أن نسميها كما يسميها الجمهور، وأيها لا))[٨]، وهذا الموضع هو من جهة اللفظ، وهو أن يدل على الشيء بالاسم المشهور عند الجمهور، لا باسم مخترع لذلك المعنى، سواء كان دالاً(هذا اللفظ المخترع) دالاً عند الجمهور على معنى آخر أو لم يكن دالاً[٩]*.

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٧-٥٢٨.
٢. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١١١. وكذلك ينظر: الطوسي، نصير الدين: تجريد المنطق، ص٦٢.
٣. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٧.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص٥٢٨.
٥. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٣.
٦. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٧. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٨. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١١١.
٩. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٣.

*. ومما يلاحظ أن الرجوع إلى العرف العام في تحديد الاصطلاح، أستخدمه الأصوليون في استنباطهم للحكم الشرعي، فيرجع الفقيه إلى العرف العام في فهم النص، مما يعني ذلك أن العرف العام حجة ومرجع في تعيين مدلول اللفظ، وهذا ما يطلق عليه في علم الأصول أسم حجية الظهور. الصدر، محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول،ط١، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر،١٤٢١، ص٢٥.

ويرى أرسطو أن هذا الموضع نافع في الإثبات والإبطال معاً[١]، أما وجه الإبطال فيه، فإنه فإنه إن كان لم يأت للمعنى بالاسم المشهور له، بل اخترع من نفسه اسماً، سواء على سبيل الاشتراك أو لا عند الجمهور، فانه يبطل عليه قوله، ويقال له: أن اللفظ الذي أتيت به باطل، لان الواجب علينا اتباع الجمهور في التسمية للمعاني[٢].

ولكن يبقى السؤال هل هذا الاتباع للجمهور مطلق أم مخصص؟ يرى أرسطو أنه ليس عاماً ولا مطلقاً، بل يخصص إذا كانت التسمية بواسطة، كتسمية العلاج الفلاني مصحاً، والجسم الفلاني حيواناً؛ وذلك بأن يجعل الشيء داخلاً تحت المعنى الذي له الاسم أولاً؛ وليس هذا إلى الجمهور[٣]، والظاهر أن مقصودهم أن نرجع في تحديد المعنى إلى أهل الصناعة، إذا كان لأهل لأهل الصناعة اصطلاحهم الخاص، فلكل علم اصطلاحاته ومفاهيمه، خصوصاً إذا كان المصطلح الذي يقع فيه التخاطب راجع في دلالاته إلى العلم أو الفن الذي هو محل الحديث أو الإشكال، حتى وان كان للجمهور استخدامهم الخاص لهذا المصطلح، لا كما ذهب ابن رشد في تقييده على الرجوع إلى أهل تلك الصناعة أو الفن في خصوص عدم وجود هذا المصطلح أو الاسم عند الجمهور[٤].

٦- الموضع السادس: هذا الموضع من اللفظ، وهو أن يكون الوضع الذي يطلب فيه أنه موجود أو غير موجود مقولاً باشتراك الاسم[٥]، فإذا لم يشعر به المجيب امكن أن يغالط به السائل، فيقسم الاسم المشترك إلى جميع المعاني التي يقال عليها [مدخلاً فيه المعاني الأخرى وإنما يمكنه أن يفعل ذلك إذا كان المخاطب لا يشعر باشتراك الاسم والا فإنه سيقول له: أن الذي اثبت الحكم فيه غير الذي تنتقل إليه بالمعنى، وان كان يشارك في الاسم] ، وإذا أراد الإثبات، يبيّن بطريق شبيه الاستقراء أن المحمول موجود في جميع الموضوع لوجوده في اكثر المعاني التي قسم لها الاسم، وإذا أراد الإبطال بيّن أن المحمول غير موجود في واحد من تلك المعاني[٦].

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٨.
٢. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١١١.
٣. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٨. وكذلك ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١١١.
٤. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٣.
٥. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٨.
٦. ينظر: المصدر السابق، ص٥٢٩. وينظر:ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٧٤.

وبحسب الظاهر أن هذا الموضع سوفسطائي، ويرى ابن رشد أنه ينبغي للجدلي أن يتجنب استعمال مثل هذا الموضع، وإذا وقع له ينبغي أن يفصَل جميع المعاني التي يقال عليها الاسم المشترك ويميّزها[١].

ولكننا نجد أن ابن سينا له رأي مختلف بهذا الجانب، فهو يذهب إلى أن هذا الموضع كما يكون سوفسطائي، يكون جدلياً أيضاً –وبهذا يخالف ابن رشد ومن تبعه من المحدثين–[٢]، فيرى ابن سينا أن هذا الموضع إنما يكون جدلياً من خلال الوقوف على الأسماء المشتركة في الحقيقة وليس مشتركة في المشهور– وان كان المشهور لا يمنع أن يوقف على الشركة فيها– فيستطيع المجادل أن يجعل الشركة على نحو مشهور بناءاً على اشتراكهما في الحقيقة، وعلى حد تعبير ابن سينا((فتصير أيضاً حينئذ الشركة فيها مشعوراً بها في المشهور))[٣]، وإن كانت قبل ذلك في حكم المتواطئ [مشهوراً وليس حقيقة] ، ويرى ابن سينا أنه لا مانع من ذلك، لأن كثيرا من المقدمات الجدلية المشهورة تكون مشهورة، ثم قد يشعر بنقيضها، وتمنع ، فضلاً عن الشهرة في اشتراك الاسم، ولا يكون ذلك بأدنى تأمل بل بنحو من النظر الدقي، ومما يجعل هذا الأمر ثابتا مأخوذاً به، هو تسليم الخصم به وإن كان شنعاً[٤].

ونحن لا نوافق ابن سينا على هذا التفسير، لأن المشهور الجدلي بحسب التحقيق*، لا تزول ولا تمتنع بعد التعقب والتأمل والنظر؛ بل إن ما يميز المشهور الجدلي عن المشهور الخطابي هو هذا المناط؛ لأن شهرة الجدل حقيقة بينما شهرة الخطابة شهرة ظاهرية.

وعليه يبدو أن ابن رشد اقرب إلى الصواب بحسب حدود فهمي والإنسان لا يتعدى حدود فهمه.

٧– الموضع السابع: يقول أرسطو: ((وأيضا ينبغي أن نميز كل ما لم يكن يقال على أنحاء كثيرة باتفاق الاسم، لكن بجهة أخرى..))[٥]، وهذا الموضع مأخوذ أيضاً من اللفظ ولكن ليس على نحو الاشتراك، بل على نحو التشكيك[٦]، فإنه يجب أن تفصّل دلالته مميزةً

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٢٩. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٤.
٢. ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٢٩٠–٢٩١.
٣. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١١٥.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص١١٥–١١٦.
٥. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٣٠.
٦. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٤.
*. راجع ما أثبتناه في الفصل الأول، من تحقيق الشهرة.

محصلة، ويتأمل الحال في الواقعات تحته، وحينئذٍ يمكن لنا من أن نثبت ، أن الحكم موجود فيها كلها، أو نبطل بان ليس موجوداً فيها كلها[١].

ومما ينبغي أن يعلم أن نسبة التشكيك تعم ما يكون علماً بما هو له مبدأ، وبما هو له كالغاية، أو لا يكون الاسم حاله عند الموضوعات سواء، بل يكون لبعضها اولاً وبالذات، ولبعضها ثانياً وبالعرض، كقولهم: الشهوة للشيء، فالشهوة مشككة بالنسبة إلى الشيء، فقد تكون على أساس الغاية كالصحة، أو على نحو مبدا كالمداواة، وعلى ما بالذات كمن يشتهي الحلو لأنه حلو؛ وعلى ما بالعرض يشتهي الشراب لا لأنه شراب بل لأنه حلو[٢].

ويرى ابن سينا أن اكثر ما يقع مثل هذا التشكيك في الأمور المضافة المنسوبة والمضافة[٣]، والمواضع الأربع الأخيرة المتقدمة الذكر، في رأي ابن رشد أنها ليست مواضع ولكنها وصايا تنفع في الإثبات والإبطال، باعتبارها أحوالا وصفات لمقدمات يتطرق منها إليها، فهي بمثابة توطئات وإعدادات نحو وجود المقدمات[٤]، فهي لا تفيد حقاً في التدليل ولكن يوصى يوصى بها لتحقيق منافع خاصة للسائل المجادل[٥].

وهذه المواضع الآنفة الذكر والمأخوذة من جوهر الوضع، بمعنى أن هذه المواضع أخذت من حيث تعد موضوعات الحدّين ومحمولاتها في الوضع، وان لم تتبين من هذه الجهة، يجب –في راي ابن سينا–أن ترجع إلى حدودها وتحللها؛ فان تحليل الحد يسهل السبيل إلى وجود الحجة[٦].
الحجة[٦].

المطلب الثاني: في مواضع الإثبات والإبطال المأخوذة من أمور خارجة:–

ليست المواضع كلها مأخوذة من نفس الحدين–كما تقدم في المطلب الأول– بل قد تؤخذ من أمور خارجة [عن نفس الحدين]، ويمكن أن تصنف هذه المواضع ضمن نقاط:

١– من الأمور الخارجة عن جوهر الوضع والتي ينتفع بها في الإثبات والإبطال هو اعتبار الزمان، يقول أرسطو: ((وأيضاً فينبغي أن ننظر في امر الزمان، إن كان الشيء يختلف فيه))[٧].

---

١. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٢٠.
٢. ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٣. ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٤. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٦٤–٧٤.
٥. ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٢٧٤.
٦. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٢٣.
٧. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٧٧.

وذلك إذا كان وجود المحمول والموضوع في شيء ما مختلفا بالزمان، لم يصدق أن المحمول موجود للموضوع، ويتصور ذلك على نحويين:

أ- إما أن يكون وجود الموضوع له دائماً والمحمول غير دائم[١]، ومثاله: لنفترض أن لدينا الوضع(المغتذي ينمو ضرورة) فنبحث هل لزوم(النمو للغذاء) لزوم دائم أم لا ؟ يظهر انه غير دائم[٢]-لأننا نجد الحيوان الواقف في السن يغتذي في ذلك الزمان ولا ينمى[٣] ، ، فيكون لدينا القياس التالي:

المتغذي يتغذى دائماً (وجود الموضوع دائماً)

المتغذي ليس ينمو دائما (وجود المحمول غير دائم)

إذن المتغذي دائماً ليس ينمو من الاضطرار (إبطال الوضع)

ب-إما أن يكون الموضوع يوجد في زمان غير الزمان الذي يوجد فيه المحمول[٤]، ومثاله التعلم تذكر، وهو الوضع الذي نريد إبطاله، فنقول: أن التعلم ليس بتذكر؛ لان التعلم يكون لما يوجد في الزمان المستقبل، والتذكر لما كان وجوده في الماضي[٥].

فنستنتج أن التعلم ليس بتذكر من خلال اعتبار الزمان، وهذا الموضع ينفع في الإبطال دون الإثبات؛ إذ كل ما اختلف زمانه فهو مختلف وليس كل ما اتفق زمانه فهو متفق[٦].

٢- وهذا الموضع مأخوذ من اللوازم يقول أرسطو: ((وينبغي أن ننظر في الموضع ما الشيء الذي إذا وجد وجب ضرورة أن يوجد الموضوع، أو ما الشيء الذي يوجد من الاضطرار إذا وجد الموضوع))[٧].

وهذا الموضع يمكن أن يتصور على نحويين بحسب ما جاء في عبارة أرسطو:

---

١. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٧.
٢. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٣٥.
٣. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٢٤.
٤. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٧
٥. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٣٥.
٦. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٢٤.
٧. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٣٤.

أ- النحو الأول: أي الأمور هي التي إذا وضعت يلزم فيها المطلوب، فتطلبها وتصححها أي إذا وجد الشيء لزم ضرورة أن يوجد الوضع المطلوب، وهذا الموضع للإثبات فقط[١]، ويكون ذلك بأن نضع الشيء الذي إذا وجد لزم أن يوجد الوضع مقدماً والمطلوب تالياً، ثم نستثني المقدم بعينه، فينتج التالي بعينه، ومثاله: أن يكون مطلوبنا هل الخلاء موجود، فنقول: إن كانت الحركة موجودة فالخلاء موجود، لكن الحركة موجودة فالخلاء موجود[٢].

ب- النحو الثاني: أن ننظر ما الشيء الذي إذا وجد الوضع المطلوب وجد هو، وهذا الموضع للإبطال فقط[٣]، وذلك بأن نضع المطلوب مقدماً والشيء اللازم عن وجوده تالياً، ثم نستثني مقابل التالي فينتج مقابل المقدم.

ومثاله: أن يكون مطلوبنا هل الخلاء موجود فنقول، إن كان الخلاء موجوداً فأبعاد الجسم توجد مفارقة، لكن الأبعاد ليست تفارق فينتج الخلاء غير موجود[٤].

٣- الموضع الثالث: أن يكون الإثبات والإبطال، عن طريق اللوازم؛ فكثيراً ما يقع الانتقال عن الكلام في الشيء إلى الكلام في أمور خارجة هي ملزوماته أو لوازمه، فتكون إذا صحت أو بطلت انتقل منها إلى الحكم في الشيء[٥].

ولابن رشد تقرير آخر، وهو أن يترك السائل إبطال الوضع الذي تضمن المجيب حفظه، وننتقل إلى إبطال شيء آخر، وذلك الشيء الآخر، لا يخلو إما أن يكون إبطاله ضرورياً في إبطال الوضع أو لا يكون [على نحو القسمة الثنائية الدائرة بين إثبات الشيء ونفيه] وإذا كان ضرورياً فإما أن يكون في الحقيقة أو في الظن [المشهور] وعلى الأول يكون برهانياً وعلى الثاني يكون جدلياً، وإما إذا لم يكن ضرورياً في إبطال الوضع لا في الظن ولا في الحقيقة فهو فعل سوفسطائي[٦].

يوصينا أرسطو أن نتجنبه باعتباره مبايناً لصناعة الجدل[٧].

---

١. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٢٤. وينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٧٦.
٢. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٦.
٣. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٢٤. وكذلك ينظر: ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٦-٧٧.
٤. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٦.
٥. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٢٥.
٦. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٧-٧٨.
٧. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٣٤.

ونستنتج من ذلك أن الانتقال إلى اللوازم والملزمات التي بينها وبين المطلوب علاقة، لابد أن تكون هذه العلاقة حقيقية أو مشهورة.

٤- الموضع الرابع: ومن المواضع الخارجة ما ليس على سبيل اللزوم، بل على سبيل العناد والمقابلة، وذلك بان ننظر في الأشياء التي إنما يوجد لها احد الأمرين المتقابلين فقط[١]، كالأضداد التي ليس بينها متوسط، كوجود الصحة والمرض للإنسان، فإنه إذا تبين لنا في أحد الضدين أنه موجود تبين لنا أن الضد الآخر مسلوب وهذا ينفع في الإبطال أما في مقام الإثبات فإذا تبين لنا أن أحد الضدين مسلوب يتبين لنا أن الضد الآخر هو موجود[٢]، ويتبين لنا أن هذا الموضع نافع في المقامين، مقام الإثبات والإبطال كما تقدم.

٥- الموضع الخامس: ومن جملة اعتبار الأمور الخارجة، نقل الاسم وتبديله، فربما نفع في البيان، وفي هذا الصدد يقول أرسطو: ((وأيضا ينبغي أن نحتج بعد أن ننقل الاسم بحسب القول[المعنى] حتى يكون ما نسميه أليق من الاسم الموضوع له))[٣]؛ بأن يكون القول الثاني دالاً على الطبيعة التي يدل عليها الاسم لا على أمر خارج عن طبيعة الشيء سواء كان زائداً عليها أو ناقصاً عنها[٤]، ومثالها، من عبر عن الشجاع بأنه جيد جيد النفس، فإن الشجاع فيه معنى زائد على جودة النفس[٥]؛ فإنه لا ينبغي أن نأخذ أمثال هذه الأقاويل بدل الأسماء.

٦- الموضع السادس: وهذا الموضع مأخوذ من طبيعة جهة وجود المحمول للموضوع، حيث يقول أرسطو: ((ولأن من الأمور ما هي من الاضطرار، ومنها ما هي على أكثر الأمر، ومنها ما هي على الأمرين اتفق..))[٦].

وعبارات أرسطو هنا فيها الكثير من الغموض والالتباس، وأفضل من عرض لهذا الموضع هو ابن سينا، حيث اعتبر أن هذا الموضع لا يعتبر فيه الوجود، بل حال الوجود، وذلك أن الشيء كونه موجوداً للموضوع غير كونه له دائماً أو أكثرياً أو اقلياً وغير كونه له كله أو

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٣٧.
٢. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. وكذلك ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٨.
٣. المصدر السابق، ص٥٣٨.
٤. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل ، ص٧٩.
٥. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٣٨.
٦. المصدر السابق، نفس الصفحة.

لبعضه، فإذا سلمنا بوجوده [أي المحمول] لا يعني انه سلم به من كل وجه وبعبارة أخرى أن لا نقنع بمطلق غير مبين، بل نطالب القائل المهمل المجمل بالبيان والتفصيل[١].

٧- الموضع السابع: وهذا الموضع هو في الواقع كما جاء عند أرسطو موضع واحد، ولكننا سنقوم بدمج عدة مواضع تحت هذا الموضع-كتصنيف إجرائي-؛ وذلك لان جهة الاعتبار في التقسيم واحدة ومن خلالها سنقوم بالتصنيف والتقسيم إلى المواضع الأخرى التي تشترك في هذه الجهة، والجهة المأخوذة بنظر الاعتبار في التقسيم، هي المواضع المأخوذة من المتقابلات.

والمواضع التي تصنف على أساس التقابل تكون على عدة أصناف:

الصنف الأول: التقابل الذي يكون على أساس التضاد، ويمكن أن يتصور على أنحاء عدة:

أ- النحو الأول: أن يؤخذ كل واحد من الضدين مع الضد الآخر المقابل له، وذلك في المحمول والموضوع من المقدمتين معاً[٢]، وهذا يكون على صورتين:

الصورة الأولى: إن كان الإحسان إلى الأصدقاء واجباً فالإساءة إلى الأعداء واجبة.

الصورة الثانية: (وهي عكس الأولى)، إن كانت الإساءة إلى الأصدقاء واجبة فالإحسان إلى الأعداء واجب[٣].

ب- النحو الثاني: أن يؤخذ كلا الضدين في موضوع واحد، وهو على صورتين:

الصورة الأولى: أن نجعل أي الضدين اتفق مقابل الضد الآخر في القضية المقابلة لها، ومثالها: إن كان الإحسان إلى الأصدقاء واجباً فالإساءة اليهم غير واجبة.

الصورة الثانية: وهي عكس الأولى، أي أن نجعل الضد الذي اخذ في الأولى في الثانية، والذي في الثانية في الأولى، ومثالها: إن كانت الإساءة إلى الأصدقاء محمودة فالإحسان إلى الأصدقاء غير محمود[٤].

ت- النحو الثالث: أن يؤخذ محمول واحد في موضوعين متضادين[٥]، وهو أيضاً على صورتين:

الصورة الأولى: إن كان الإحسان إلى الأصدقاء واجباً، فالإحسان إلى الأعداء غير واجب.

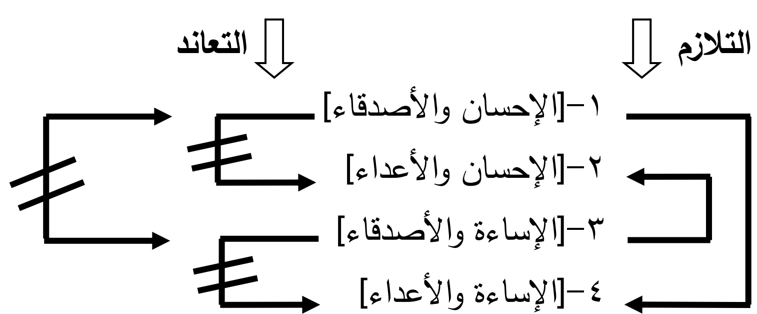
---

١. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٢٧.
٢. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٤٠.
٣. المصدر السابق، نفس الصفحة..
٤. المصدر السابق، نفس الصفحة.
٥. المصدر السابق، نفس الصفحة.

الصورة الثانية: إن كانت الإساءة إلى الأصدقاء واجبة فالإساءة إلى الأعداء غير واجبة[١].

ويلاحظ أن النحو الأول من التقابل لا يكون على أساس التعاند بل على أساس التلازم، على العكس من النحو الثاني والثالث من التلازم، اللذين يكونان على أساس تعاندي[٢].

ويعلل أرسطو بأن النحو الأول لا يكون على أساس تعاندي، باعتبار أن الإحسان إلى الأصدقاء لا يعاند الإساءة إلى الأعداء؛ لأن كليهما مأثوران ومن شان خلق واحد بعينه، بعكس النحو الثاني والثالث؛ لأن الإحسان إلى الأصدقاء يعاند الإساءة إلى الأصدقاء، لأنهما من خلق متضاد؛ إذ كان احدهما مأثوراً فالآخر يهرب منه[٣]، ويمكن عمل المخطط التالي لتوضيح هذه الصور الست:-



أما عن الإثبات والإبطال، فإن كانت المتضادات التي ليس بينها متوسط صلحت للإثبات والإبطال على أساس القياس الشرطي المتصل، وإن كان بينهما متوسط، فيكون كاذباً في الإثبات على أساس القياس الشرطي المنفصل[٤].

ث- النحو الرابع: أن ننظر في محمول الوضع، فإن وجدنا يلزم عن وجوده للموضوع أن يوجد الضدان معاً علمنا أن المحمول مسلوب عن الموضوع[٥]؛ بمعنى أنه هل يلزم من وجود المحمول في الموضوع أن توجد الأضداد معاً، وذلك محال، فوجود المحمول للموضوع محال[٦].

ومثاله القائلون بالصور المفارقة للمحسوسات؛ حيث يلزم هنا أن تكون محسوسة معقولة ومتحركة ساكناً أيضاً[٧].

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٤٠.
٢. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. وينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٨١.
٣. المصدر السابق، نفس الصفحة.
٤. ينظر:ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٨١.
٥. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٤١.
٦. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٢٩.
٧. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٤١-٥٤٢.

ج- النحو الخامس: أن ننظر أيضا إلى محمول الوضع -عرضاً كان أو غيره- هل له ضد؟ فان كان له ضد نظرنا إلى الموضوع، هل هو قابل لهذا الضد أو ليس بقابل؟ فان كان الموضوع قابلاً له، امكن أن يكون المحمول موجوداً للموضوع؛ لأن الضدين موضوعهما واحد وهذا الموضع في الإبطال ضروري، وإن لم يكن قابلاً، لم يمكن أن يوجد المحمول في الموضوع.

وأما في الإثبات فممكن فقط في حالة انه إذا وجد أحد الضدين في موضوع ما امكن أن يوجد فيه الضد الآخر؛ ومثاله هل البغض في الجزء الغضبي من النفس، فإن كانت المحبة التي هي ضد البغض فيه، وإنما هي في الجزء الشهواني، وعليه فالبغض ضرورة ليس في الجزء الغضبي من النفس[١].

الصنف الثاني: التقابل الذي يكون على أساس النقيض، بمعنى المواضع المأخوذة من تقابل النقيضين[٢]، وهو جعل التالي عكس نقيض المقدم، أو جعل نقيض اللازم ملزوماً لنقيض الملزوم، وهو موضع لا مرد له، ومثاله: إن كان اللذيذ حسناً، فما ليس بحسن ليس بلذيذ، وان كان ما ليس بحسن فليس بلذيذ، فكل لذيذ حسن[٣]، وهذا الموضع هو ما يسمى بعكس النقيض[٤].

الصنف الثالث: التقابل الذي يكون على أساس العدم والملكة، المشهور فيه إنما هو الذي على الاستقامة، مثل قولنا: إن كان البصر حساً فالعمى عدم الحس[٥].

ويقصدون بالاستقامة، أن يلزم المقابل مقابله، سواء كان موضوع القول اللازم مقابل موضوع القول اللازم عنه ومحموله مقابل محموله أو أن يكون موضوع الثاني مقابل محمول الأول ومحموله مقابل موضوعه[٦].

الصنف الرابع: التقابل الذي يكون على أساسه التضايف. واللزوم فيه كما هو الحال في الملكة وعدمها أي على نحو الاستقامة[٧].

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٤٢. وينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٨٢.
٢. ينظر: المصدر السابق، ص٥٤٣. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٣١.
٣. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٣١-١٣٢.
٤. ينظر:ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٨٣.
٥. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٤٤.
٦. ينظر:ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٨٣.
٧. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٤٢.

ومثاله: إن كان العلم ظناً، فالمعلوم مظنون، وإن كان البصر حساً، فالمبصر محسوس، ويرى ابن سينا، أن هذا اللزوم وان كان صحيحاً، إلا أن فيه شرائط يجب أن تلتزم؛ وذلك أن العلم–مثلاً– مضاف إلى العالم، ومضاف من وجه آخر إلى المعلوم، وليس يجب أن يكون إذا كان العلم إدراكاً، أن يكون العالِم مدركاً، أي واقعاً على الإدراك؛ أو المعلوم مدركاً، أي واقعاً منه الإدراك، بل يجب برأي ابن سينا أن تكون الموازاة والمعادلة محفوظة وكذلك فإن المدرك مضاف إلى المدرك وليس يجب إذا كان المدَرك معلوماً، أن يكون المدرِك عالما[١].

٨– الموضع الثامن: من المواضع المأخوذة خارج جوهر الوضع، موضع النظائر[٢].

والنظائر هي الأسماء التي تعتبر مثالات أول، والأسماء المشتقة منها هي التي تدل على تلك المعاني التي تدل عليها المقالات الأول مقترنة بموضوع[٣].

ويرى ابن سينا أن معنى النظائر هي الأمور التي لها نسبة إلى الشيء فيشتق لها منه اسم، إما مثل نسبة المقبول إلى القابل المشتق له منه الاسم، كالعادل المشتق من العدل أو العدالة، اشتق له منها اسم، وإما كنسبة الغاية إلى الفاعل، وإما نسبة المبدأ إلى الغاية[٤].

٩– الموضع التاسع: وهو المأخوذ من الأقل والأكثر، ويكون على أربعة أنحاء:

أ– أن ننظر في محمول الموضوع وموضوعه، فان وجدنا ما يتزيد فيه محموله ، ويوجد فيه أكثر، يوجد في موضوعه أكثر، قلنا أن المحمول في الموضوع، أو أن وجدناه ينتقص فيما نزيد فيه موضوعه، حكمنا بأنه [أي المحمول] غير موجود للموضوع.

ومثال ذلك في الإثبات، إن كان ما هو أكثر لذة أكثر خيراً فاللذة خير، وفي الإبطال، إن كان ما هو أكثر لذة اقل خيراً فاللذة ليست بخير[٥]، أو أن يجعل ما هو اكثر في معنى الموضوع، اكثر في معنى المحمول، ومثاله، إن كانت اللذة خيراً فما هو اكثر لذة فهو اكثر خيراً[٦].

ويشترط ابن سينا، صدق المقدم فيه كلياً، كقولنا: إن كل لذة خير حقاً، فيصدق حينئذ ما هو أكثر لذة أكثر خيراً، فيكون الموضع علمياً، أما إذا لم يصدق كلياً، بل اخذ مهملاً سيكون

---

١. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩،ص١٣٣.
٢. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٤٨.
٣. ينظر:ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٨٤.
٤. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩،ص١٣٥.
٥. ينظر:ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٨٤.
٦. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩،ص١٣٨.

حينها مشهوراً ولا يكون حقاً؛ فانه ليس إن كان السكنجبين نافعاً للمريض، فما كان أكثر كان انفع بل ربما ضر، فإما إذا كان مسلماً أن كل سكنجبين نافع، دخل فيه القليل والكثير[١].

ب-إذا قيل محمول واحد على شيئين، فإن كان وجوده في احدهما أحرى من وجوده في الآخر، ثم كان موجوداً فيما وجوده فيه ليس بأحرى، فإنه موجود فيما وجوده منه أحرى، وبالعكس إن كان غير موجود فيما وجوده فيه أحرى، فهو غير موجود فيما وجوده فيه غير أحرى، فإذا أردت الإثبات جعلت الابتداء بموضع الأقل، وإذا أردت الإبطال جعلت الابتداء بموضع الأكثر والأحرى الأخلق[٢].

ومثاله في الإثبات قولنا: إن كان اليسار أحرى أن لا يوجد خيراً من الصحة، ثم كان اليسار خيراً فالصحة خير، وفي الإبطال عكس هذا وهو: إنه أن كانت الصحة أحرى أن توجد خيراً والصحة ليست بخير ، فاليسار أحرى أن لا يكون خيراً[٣].

ت- إذا قيل محمولات على موضوع واحد، فانه إن كان الذي وجوده اقل وليس بأحرى أو أخس موجوداً، فالذي وجوده أولى أو أكثر أو افضل موجود، وفي الإبطال العكس[٤].

ومثاله، إذا كان السكون الطبيعي ليس يوجد للجرم السماوي، فأحرى أن لا يوجد له السكون القسري.

ث-إذا قيل محمولان على موضوعين، فإن كان المحمول الذي هو أحرى أن يوجد لأحد الموضوعين لا يوجد، فإن الذي ليس بأحرى أن يوجد غير موجود، وبالعكس أن كان الذي هو أحرى أن لا يوجد موجوداً فما هو أحرى أن يوجد موجود ضرورة[٥].

وهذه المواضع كما يقول ثامسطيوس هي مؤلفة من الشبيه والمقابل، من حيث إنها تتشابه بنسبتها إلى الموضوع، وتختلف بالأقل والأكثر[٦].

---

١. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩،ص١٣٨.
٢. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٤٨.
٣. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٨٦.
٤. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٤٨.
٥. المصدر السابق، ص٥٤٩.
٦. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٨٧.

المبحث الثالث

المواضع الخاصة في الإثبات والإبطال

تقدم الكلام في أن جميع المواضع الجدلية إنما تتعلق في إثبات الشيء لشيء أو نفيه عنه، أي تتعلق بالإثبات والإبطال، وتقدم الكلام أيضاً -في المبحث الثاني- في المواضع التي تتعلق بالإثبات والإبطال بصورة عامة، بمعنى أنها لا تختص بأحد المحمولات الأربعة، بل تنفع في جميع المحمولات، بقي الكلام إذن في المواضع التي تختص بأحد المحمولات الأربع والتي يتكفل هذا المبحث ببيانها، وبهذا يتم الكلام فعلاً في المواضع الجدلية.

ويمكن الحديث عن المواضع الخاصة في الإثبات والإبطال ضمن عدة مطالب:-

المطلب الأول: المواضع الخاصة بالعرض.

وهي التي تضمنتها المقالة الثالثة من كتاب الطوبيقا لأرسطو، ويصنف أرسطو المواضع الخاصة بالعرض تحت عنوان((مواضع الأولى والآثر)) [١] ، ويسميه البعض بـ((مواضع مطالب المقايسات)) [٢].

ولا بد لنا بدايةً من الوقوف على المصطلحات التي وردت في عنوان هذه المواضع لنستبين دلالة العنوان على المعنون، ومن هذه الدلالة نستنطق خصائص هذه المواضع كما يأتي:-

أ- الأفضل:

يقال الأفضل على شيئين متشاركين في نوع من الفضيلة، أو ليست بينهما مشاركة، فإن كانا متشاركين ففيه ثلاثة وجوه:-

الوجه الأول: أن تكون الفضيلة تقبل الزيادة والنقصان، أي تخضع للمقدار فيكون لأحد الطرفين زيادة يمكن قياس مقدارها عن الطرف الآخر [٣].

الوجه الثاني: أن تكون الفضيلة تقبل الأشد والأضعف، أي تخضع للكيف، ويميز ابن سينا بين الوجه السابق وهذا الوجه، بأن المقدار الزائد لا يمكن الإشارة إليه، مثل الأجمل [٤] .

الوجه الثالث: أن تكون فضيلة الطرف مساوية لفضيلة الآخر، ولكن يزداد على الأول فضيلة أخرى ترجحه، مثل قولنا: فلان شجاع عفيف وفلان شجاع غير عفيف، فالأول أفضل [٥]، أفضل [٥]، أما إن كانا غير متشاركين في الفضيلة، بل كان لكل منهما فضيلة غير الأخرى،

---

١. ينظر: أرسطوطاليس : الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٥٥ .
٢. ينظر: ابن رشد ، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٩١.
٣. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله : الشفاء ، ج٩، ص١٤٦ .
٤. ينظر: المصدر السابق ، نفس الصفحة.
٥. ينظر: المصدر السابق ، نفس الصفحة .

فالترجيح بينهما يقوم على أساس نوع الفضيلة في ذاتها، فالذي فضيلته دائمة باقية أفضل من الذي فضيلته غير دائمة[١].

ب-الآثر:

في اللغة بوزن فاعل، ومعناه، فعله أول كل شيء، ويأتي بمعنى التقديم والتفضيل[٢]، ويقال آثر إذا حصل التفاضل بين غايتين، أحداهما بعيدة والثانية قريبة، مثال ذلك، صحة النفس آثر من صحة البدن، ويقال آثر للشيء الذي يكون غاية في نفسه، لا الشيء الذي يكون وسيلة إلى تلك الغاية، فالمؤثر بذاته ولأجل نفسه أفضل من المؤثر لأجل غيره، كالدواء والصحة[٣]، ويفرق ابن سينا بين الآثر والأفضل؛ وذلك لأن الشيء قد يكون افضل ولا يكون آثر[٤]، فإن التفلسف ليس بآثر من اقتناء المال للفقير.

ج- أما الأولى:

فهو في اللغة يأتي بمعنى الأجدر والأحرى والأحق[٥]، ويقال الأولى في الاصطلاح على معنيين أساسيين: الأول بمعنى الأفضل-وتقدم الكلام عنه- والمعنى الثاني الوسيلة المفضية إلى تحقيق غاية، بعبارة أدق ((علة من العلل المستدعية الموجبة، لا يحكم فيها بالإيجاب، بل يحكم فيها بالأولى، إذا كانت توجب باقتران شرائط إليها، فاذا لم يشعر بجميع الشرائط التي تقترن بها حتى تصير علة موجبة، بل شعر بأكثرها، حكمنا بالأولى))[٦]، فالأولى هنا العلة الداعية إلى الحكم ترجح وجود الشيء ولا تحتمه لنقص بعض الشرائط، فالعلة الموجبة تنظر إلى ما هو كائن وواقع، بينما العلة الداعية تنظر إلى ما ينبغي أن يكون، وإذا نظرنا إلى جميع هذه المعاني - المتقدمة الذكر- وجدنا فيها جانباً مشتركاً ألا وهو معنى(المقايسة) بمعنى أنها تتضمن معنى النسبة بين شيئين والمقايسة بينهما*، ويصنف ابن رشد المقايسة إلى ثلاثة أصناف، فالصنف الأول أن يقاس محمول واحد إلى موضوعين، والصنف الثاني هو مقايسة محمولين إلى موضوع

---

١. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله : الشفاء، ج٩، ص١٤٦.
٢. ينظر: ابن فارس، أبو الحسن احمد: معجم المقاييس في اللغة، ص ٥٧، وكذلك ينظر: الطريحي، فخر الدين: مجمع البحرين، ج٣، ص١٩٨.
٣. ينظر: ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله : الشفاء ،ج٩، ص١٥٣.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص١٤٥.
٥. ينظر: الطريحي، فخر الدين: مجمع البحرين، ج٢، ص٤٥٨-٤٦٣.
٦. ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله : الشفاء ،ج٩، ص١٤٧.

*. وان كان بعض الباحثين يميزون بين (مواضع المقايسة) و(مواضع المؤثرات) فهما وان يقومان على فعل المقايسة ، غير أن مجال الأول يعتمد لاكتساب معرفة أو فحص مسائل فكرية أما الثاني فهو بصدد اختيار عملي. ينظر: الشرابي ،هشام : الحجاج عند أرسطو ، ص٢١٦ .

واحد، وأمّا الصنف الثالث فهو مقايسة محمولين إلى موضوعين، ويرى ابن رشد أن الصنف الأول هو الأكثر استعمالا وهو الذي يعتمده أرسطو في هذه المواضع[١].

من هنا كانت مواضع المقايسات تتضمن الترجيح بين شيئين بينهما مشاركة في بعض الوجوه[٢]، لأنهم لاحظوا-أي المناطقة- أن كثيراً ما يهم الجدلي إثبات أن هذا المحمول اشد من غيره أو اضعف أو أولى، وعليه من هنا نعرف أنّه لماذا كانت هذه المواضع مختصة بالأعراض؛ لأن الأعراض هي التي تقبل التفاوت والتفضيل[٣]، ولذلك نجد أن أرسطو عدد مطالب المقايسة في مطالب العرض، وينبغي أنه يلاحظ أنه إنما يحتاج إلى هذه المواضع في الأمور التي لا يظهر فيها التفاضل لأول وهلة، وإلا فما هو ظاهر التفاضل فيه، يكون إيراد الموضع لأثباته حشواً ولغواً .

أما ما هي معاير التفاضل والآثرية التي وضعها أرسطو؟ فهي المواضع المذكورة في هذا المطلب، فمن هذه المواضع:

١- ما كان أطول زماناً واكثر ثباتاً فهو آثر مما اقصر زماناً واقل ثباتاً[٤].

٢- أن ما يختاره ويفضله الرجل الفاضل أو الشريعة أو العلماء أو ما يختاره اكثر الناس أو اكثر أهل الصناعة ما فهو افضل[٥].

٣- أن الأفضل هو ما كان في العلم الأفضل- مثل ما يوجد في العلم الإلهي- وكذلك ما كان موجوداً في الشيء الأفضل فهو أفضل وآثر، مثل: أن ما هو موجود لله تعالى آثر مما يوجد للإنسان[٦] .

٤- أن كل ما هو داخل تحت جنس فاضل على أنه موجود في ذلك الجنس وداخل تحته فهو أفضل مما ليس هو جزءا من ذلك الجنس ، ومثاله: إن العدالة لمّا كانت جزءا من الفضيلة ونوعاً من أنواعها، كانت أفضل من العادل، وهو مأخوذ من الأمور نفسها[٧] .

٥- أن المؤثر من أجل نفسه آثر من المؤثر من أجل غيره، مثل: أن الصحّة آثر من الرياضة؛ لأن الرياضة مؤثرة من أجل غيرها والصحّة من أجل ذاتها، والمؤثر بذاته آثر

---

١. ينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٩١ .
٢. ينظر: العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجربة، ص٣٧٥.
٣. ينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٩٢ ، وينظر: العلامة الحلي ، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجربة ،ص٣٦٨ .
٤. ينظر: ارسطو طاليس :الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٥٥ .
٥. ينظر: المصدر السابق ، نفس الصفحة.
٦. المصدر السابق ، ص٥٥٦.
٧. ينظر:المصدر السابق ، نفس الصفحة.

من المؤثر بالعرض، ومثاله: أن كون الأصدقاء عدولاً آثر من كون الأعداء عدولاً، والسبب الذي يراه أرسطو، أن هذا المعنى مؤثر في الأصدقاء وإن كانوا في الهند، أمّا الأعداء فإنما تؤثر عدالتهم لئلا يلحقنا منهم ضرر، ولو كان لا يلحقنا منهم ضرر لم يؤثر ذلك، وما كان بالطبع مؤثراً فهو آثر مما ليس بالطبع، مثل: أن العدالة آثر من العادل؛ لأن العدل بالطبع نافع والعادل بالاكتساب[١].

٦- أن الغاية آثر مما يسوق إلى الغاية، وإن كان أمران يسوقان إليهما، فاقربهما إليها آثر والذي يسوق إلى الأمر الآثر آثر[٢] .

٧- متى كان شيئان فاعلان، فإن الذي غايته افضل فهو آثر، ومثاله: إن الرياضة فاعلة الصحّة والتعلم فاعل الحكمة، فالتعلم افضل من الرياضة[٣].

٨- وهو مأخوذ من اللوازم، وذلك أنّه إذا كان شيئان متقاربين ولم يمكننا أن نتبيّن أيهما الأفضل، فينبغي أن ننظر في توابعهما، وذلك أن الذي يتبعه خير أكثر فهو آثر والذي يتبعه شر أقل فهو آثر[٤].

٩- أن الخيرات التي هي أكثر آثر من التي هي أقل، إذا كان الأقل داخلاً تحت الأكثر، وهو مشهور، وهذا الموضع يكذب إذا كان أحد الخيرين من أجل الآخر، فانه ليس يصدق أن مجموعها آثر من أحدهما، ويشترط أيضا أن تكون الأشياء القليلة المحصورة كمالاً للأشياء الحاصرة الكثيرة[٥].

١٠-ما كان مع لذة آثر مما كان بغير لذة، كإدراك المعقولات فإنه ألذ من ادراك المحسوسات[٦] .

١١-المطلوب في وقته آثر من المطلوب في غير وقت حصوله، كالتعلم في وقت الشباب، فإنه آثر منه في وقت الشيخوخة. والرئاسة في الشيخوخة آثر منها في الشباب[٧].

---

١. ينظر : أرسطوطاليس : الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٥٦ .
٢. ينظر : المصدر السابق ، ص٥٥٧.
٣. ينظر : المصدر السابق ، ص٥٥٨.
٤. ينظر : المصدر السابق ، ص٥٥٩.
٥. ينظر : المصدر السابق ، نفس الصفحة.
٦. ينظر : المصدر السابق ، ص٥٥٩-٥٦٠.
٧. ينظر : المصدر السابق ، ص٥٦٠.

١٢-والذي يؤثر في جميع أو اكثر الأوقات آثر من الذي يؤثر في وقت ما، كالصحّة والعدل[١].

١٣-الشيء الذي إذا وجد لنا لم نحتج إلى الشيء الآخر، فهو آثر من الذي إذا وجد احتجنا إلى ذلك الأول، مثاله: العدل والشجاعة، فبالعدالة نستغني عن الثاني، أما الثاني فمحتاج إلى الأول[٢].

١٤-ما كان اظهر واشهر فهو آثر مما هو في ذلك المعنى اقل[٣]، وهذا الموضع كاذب في في أشياء كثيرة- حسب رأي ابن رشد- وذلك أنّه يصير الخطيب آثر من المهندس والفقيه من الفيلسوف[٤]، ويمكن المناقشة في كذب هذا الموضع، إذ لا يصح المقارنة بين الخطيب والمهندس، أو الفقيه والفيلسوف، فكل يفرض عليه علمه وصناعته قواعد وقوانين تحتم عليه الوضوح من عدمه، بل هذا الموضع صادق، وإنما يطبق على نفس أهل الصناعة والعلم، فالفيلسوف الأظهر من ناحية المعنى آثر من الفيلسوف الأقل في ذلك المعنى، وإن كان المراد بالأظهر الأشهر نفس العلم أو الصنعة عند الناس، بمعنى أنها اظهر واشهر عندهم من غيرها فالإشكال المتقدم صحيح.

١٥-والاشبه بالآثر آثر من جهة ما هو أشبه، ويعاند هذا الموضع بالقرد فإنه أشبه بالإنسان من الفرس والفرس آثر منه[٥] .

١٦- ما كان اصعب اقتناءه فهو آثر، فأرسطو يرى اقتناء ما لا يسهل وجوده كان سرورنا به اكثر[٦] .

١٧- الأشياء التي توجد من جهة الأفضل آثر من الأشياء التي توجد من جهة الضرورة، أي ما كان ليس ضرورياً في وجود الشيء المتصف به وإنما وجوده به على جهة التمام والكمال، كالجمال في الأعضاء، ويقصد بالضروري للشيء الذي لا يمكن أن يوجد الشيء خلواً منه، مثل وجود الأعضاء الأصلية للإنسان[٧] .

---

١. ينظر : أرسطوطاليس : الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ،ص ٥٦٠ .
٢. ينظر : المصدر السابق ، نفس الصفحة .
٣. ينظر: المصدر السابق، ص ٥٦٢.
٤. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص كتاب الجدل، ص١٠٠.
٥. ينظر : أرسطوطاليس، الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٦١ .
٦. ينظر: المصدر السابق، ص٥٦٢.
٧. ينظر: المصدر السابق، ص ٥٦٣.

١٨-أنه متى جحدنا أحد أمرين ليظن بنا أن الثاني موجود لنا، فإن الذي نريد أن يظن بنا أنه موجود لنا آثر، مثال ذلك، إنا نجحد الاجتهاد والدرس ليظن بنا أنّا أذكياء[١] .

١٩-مأخوذ من التصاريف والنظائر، مثاله، إن كان العدل آثر من الشجاعة فالعادل آثر من الشجاع[٢] .

٢٠-ما كانت زيادته آثر من زيادة غيره فهو آثر، فالمحبة آثر من المال[٣] .

٢١-ما كان ضده يتجنب اكثر من ضد الآخر فهو آثر، الصحّة آثر من الجمال، لأن المرض يتجنب اكثر مما يتجنب القبح[٤].

وهذه المواضع التي تبحث عن الأولى والآثر إنما تستخدم بصورة واضحة في الأمور الخلقية، وإن كان ابن سينا يرى أن النظر في الأولى والأحرى وفي الأزيد والأنقص، قد يتعدى الأمور الخلقية[٥].

إلا أن القدر المتيقن والمتفق عليه هو استخدام هذه المواضع في المجال الأخلاقي، وهذا ما فعله أرسطو في مؤلفه عن الأخلاق النيقوماخوسية، حيث يرى أن المنهج المتبع في الأخلاق هو منهج جدلي وعليه فالأخلاق عند أرسطو هو علم جدلي[٦]، والسبب في ذلك أن أرسطو لا يعتقد أن علم الأخلاق بالإضافة إلى السياسة قابل للضبط، بل يلوح عليه الظن بأن هذا العلم يجب أن يكتفي من أمره بالعموميات البسيطة القابلة للنزاع، بمعنى أن الأخلاق قائمة على أساس الاحتمال والظن؛ باعتبار أنه لا موضوع محل لأشد الآراء تخالفا وأوسعها تشعبا من موضوع الخير والعدل[٧]، وهذا معناه أن منهج هذا العلم يجب أن يناسب موضوعه فالأخلاق مختلفة متغيرة جداً، بحيث قد تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة، ويشاهد مثل هذا الاختلاف أيضاً في الخيرات التي يسعى الناس وراءها، من هذا كله نرى أن هذا العلم من أعقد العلوم ومن أشدها احتمالا للضبط[٨]، من هنا نرى أن الجدل وبالأخص مواضع الأولى والآثر هي المنهج المناسب المناسب لدراسة مثل هكذا علم.

---

١. ينظر : أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٦٣-٥٦٤ .
٢. ينظر: المصدر السابق، ص٥٦٤-٥٦٥.
٣. ينظر: المصدر السابق، ص٥٦٥.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص٥٦٦-٥٦٧.
٥. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٤٥.
٦. ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٠٧.
٧. ينظر: سانتهلير، برانتلي: مقدمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، ص٧٨-٧٩.
٨. ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٠٦.

من هنا يرى أحمد فؤاد الأهواني أن جملة من الأمور تترتب على هذا القول، منها أن الجدل عند أرسطو تابع لمبحث القيمة، وإن القول بمواضع الأولى والآثر في مجال الأخلاق ينسجم مع النظرية النسبية للأحكام القيمة، باعتبار أن هذه المواضع تستلزم النسبة بين شيئين[١].

ولكن هذا القول يمكن المناقشة فيه، فالجدل الأرسطي وإن استخدم في مجال الأخلاق فهذا لا يعني أن الجدل تابع لمبحث القيمة، لأن ما استخدم من الجدل في الأخلاق هو مواضع الأولى والآثر، لا كل المواضع، بل إن مواضع الأولى والآثر قد تتعدى المجال الأخلاقي كما ذهب إليه ابن سينا، هذا أولاً، أما ثانياً فقد تقدم الكلام في منافع الجدل أن الجدل أوسع استخداما من حصره بالجانب الأخلاقي بل تتعدى منفعته إلى العلوم النظرية وليس العملية فحسب.

وثالثاً إن الجدل مبحث منطقي بامتياز وإن أرسطو قد جعله من جملة مباحثه المنطقية، وليس مبحثا قيميا أو أخلاقيا، فاستخدام الجدل من ناحية التطبيق في مجال الأخلاق لا يعني هذا أنه تابع لمبحث القيم، فلا ينبغي الخلط بين التنظير والتوظيف، أما القول إن مواضع الأولى والآثر تنسجم مع النظرية النسبية لأحكام القيمة، فهو صحيح في الجملة لا بالجملة؛ باعتبار أن أرسطو وإن استعرض الآراء المشهورة في المفاهيم الأخلاقية التي تختلف من شخص إلى آخر ومن زمان إلى آخر، إلا أنه لم يقف عندها بل يقوم باستقصاء الآراء وتمحيصها، ليصعد من خلالها إلى المبادي الأساسية، أي استخدم المنهج الاستقرائي لا المنهج القياسي، وذلك لأن المعاني الخلقية معقدة متغيرة، وليس من اليسير كشف العلة فيها، فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالإضافة إلينا، لا بما هو أبين بالذات[٢].

فأرسطو يرجح في هذه المواضع ما هو أفضل وآثر على الإطلاق مما هو عند واحد أو أقل، ويرجح ما هو أطول زمانا وأكثر ثباتا مما هو دونه...الخ[٣]، إضافة إلى أن الأخلاق عند أرسطو هي أخلاق سعادة وفضيلة قائمة على أساس الوسط الشخصي الذي يُعينه العقل بالحكمة[٤].

---

١. ينظر: الأهواني، أحمد فؤاد: مقدمة كتاب الشفاء، ج٩، ص٤٣-٤٧.

٢. ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٠٧.

٣. ينظر : أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٥٥-٥٥٧.

٤. ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٠٨-٢١٢.

المطلب الثاني: المواضع الخاصة بالجنس:-

إن التطرق إلى مواضع الجنس ومعرفتها مفيد في الحدود؛ وذلك أن الحدود تتألف من الجنس والفصل، وقدّم الكلام عن مواضع الجنس، باعتبار أن النظر في الجنس قبل النظر في الحد، فالحد لا يكون حداً إن لم يفترض فيه الجنس[١].

ويرى أرسطو أن الجدليين قلّما يلتفتون إلى مواضع الجنس، لأنهم لما كان هدفهم الإثبات والإبطال، فيكفيهم التمييز والمساواة أو بعبارة أخرى يقتصرون على ما هو تفهيم للاسم-عند النظر إلى الحد، ولكن من ضبط منهم المشهورات العلمية امكن له معرفة أن الحد مؤلف من جنس وفصل[٢]، ويجمع أرسطو في المقالة الرابعة بين مواضع الجنس والفصل، وذلك للعلة التي قدمناها -في المبحث الأول من هذا الفصل-، إذ لا فرق بينهما من هذه الجهة أي جهة المواضع، أما مواضع الجنس فهي:-

١- أول المواضع التي ذكرها أرسطو، أن يقسم النوع الذي حمل عليه الجنس، فإن وجدنا بعض الأنواع أو الأشخاص التي ينقسم إليها ذلك النوع، ليس محمولاً عليه الجنس الذي حمل على النوع المقسم، تبين عندئذ أنّه ليس بجنس، وهو موضع برهاني مأخوذ من جوهر الشيء[٣].

٢- إن كان ما وضع جنساً لا يحمل على ما وضع أنه نوع له من طريق ما هو، فليس بجنس، كحمل الأبيض على الثلج، وهذا الموضع أيضا برهاني من جوهر الشيء[٤].

٣- أن ننظر ما وضع جنساً، فان كان ينطبق عليه حد العرض، فليس بجنس[٥].

٤- إذا لم يكن الجنس المحمول على كلاهما من مقولة واحدة، لم يكن جنساً، كحمل الأبيض على الثلج، فالثلج من مقولة الجوهر والأبيض من مقولة الكيف[٦].

٥- إذا كان حد النوع يصدق على الجنس، كما يصدق حد الجنس على النوع، فما وضع جنساً فليس بجنس؛ وذلك أن الجنس يجب أن يحمل على أكثر من النوع[٧].

---

١. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٦٥.

٢. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٧٥. وكذلك ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص١٦٥.

٣. ينظر: أرسطوطاليس، الطوبيقا، ص٥٧٥.

٤. ينظر :المصدر السابق ، نفس الصفحة.

٥. ينظر :المصدر السابق ، ص٥٧٦.

٦. ينظر :المصدر السابق ، نفس الصفحة.

٧. ينظر :المصدر السابق ، ص٥٧٧.

٦- إن كان النوع يقال على اكثر مما يقال عليه الجنس، فليس بجنس، مثال ذلك من وضع الموجود جنساً للمظنون فإن المظنون اعم من الموجود[١].

٧- أن ننظر ما وضع أنه جنس لصنف ما، فإن وجدناه ليس جنساً لواحد من الأشياء التي لا تختلف بالنوع- يقصد أصناف ذلك النوع- فليس ما وضع جنس حينئذ أنّه جنس، فإن وجدناه جنساً لواحد منها كان واحداً للجميع[٢]، وواضح أنه صالح للإثبات والإبطال.

٨- أن نتأمل الجنس الأعلى الذي وضع أنه جنس، فإن لم يكن محمولاً على النوع من طريق ما هو، فليس ما وضع أنه جنس جنساً؛ وإن كان محمولاً عليه من طريق ما هو، فإن الذي وضع أنه جنس هو جنس، وهذا الموضع للإثبات والإبطال، وذلك إنه إذا كان جنس الجنس الموضوع محمولاً على ذلك الجنس في طريق ما هو وكان أيضا محمولاً على ذلك النوع من طريق ما هو، فان الجنس الموضوع محمول على النوع من طريق ما هو، ولكن ذلك يكون عندما يكون الجنس بيّناً وجوده للنوع، أي لا يشك فيه، ومثالها من جعل النقلة جنساً للمشي واستدل على ذلك بأن الحركة محمولة على المشي، فإنه أن لم يكن بيّنا امكن أن يكون المشي تحت نوع آخر من أنواع الحركات[٣].

٩- إن وضع الفصل على أنه جنس فليس بجنس، وكذلك إذ حمل الجنس على أن الفصل نوع له، فليس بجنس، لأن الفصل لا يحمل عليه الجنس، كمن يضع الحيوان جنساً للنطق، ولكن إنما يصح إذا اخذ الفصل مع المادة، فعندئذ يصح الحمل، كحمل الحيوان على الناطق، لأن الفصل مع المادة يكون هو النوع، والنوع مما يحمل عليه الجنس[٤].

١٠- أن ننظر إن لم يكن واحد من فصول الجنس الموضوع يحمل على النوع، فإن الجنس لا يحمل عليه مثال ذلك أن النفس إن لم يصدق عليها أنها زوج أو فرد فليس العدد جنساً لها، وذلك أن الفصول القاسمة للجنس اذا تركبت مع الجنس أحدثت الأنواع[٥].

١١- إن كان النوع متقدماً بالطبع على الجنس [ومعنى ذلك انه يرتفع الجنس بارتفاعه] فإن الذي وضع جنساً فليس بجنس؛ وذلك أن الجنس هو المتقدّم بالطبع على النوع، وهو راجع إلى أن الجنس يقال على اكثر مما يقال عليه النوع[٦].

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٧٨.
٢. ينظر:المصدر السابق، ص٥٧٩.
٣. ينظر:المصدر السابق، ص٥٨٠-٥٨١.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص٥٨٣.
٥. ينظر: المصدر السابق، ص٥٨٤-٥٨٥.
٦. ينظر: المصدر السابق، ص٥٨٥.

١٢- إن كان النوع يشارك ضد ما وضع جنساً له، أو يمكن فيه ذلك فليس بجنس، مثال ذلك أن نقول: إن الخير ليس جنساً للصحّة، من قبل إن الصحة يمكن أن يلحقها الشر، ويشترط في صحة هذا الموضع أن يكون لحوق الضد للنوع بالذات[١].

١٣- أن ننظر إن كان النوع يشارك شيئاً لا يمكن فيه أصلاً أن يوجد للجنس فما وضع جنساً فليس بجنس، ومثال ذلك: إن كانت النفس تشارك الحياة ولم يمكن في عدد من الأعداد أن يكون حياً، فالنفس ليس جنسها العدد[٢]، وهذا الموضع مأخوذ بطريق التقسيم.

١٤- إنه لما كان الجنس ينقسم إلى اكثر من نوع واحد، فمن البيّن أنه إن لم يوجد للجنس الموضوع نوع آخر غير النوع الذي وضع جنساً له فليس بجنس[٣].

١٥- أن نتأمل ما وضع جنساً، فإن كان الاسم يقال عليه بطريق الاستعارة فليس بجنس، ومثاله: من قال أن العلم نور؛ فإن النور بالحقيقة إنما هو الجرم السماوي وفي النار[٤].

١٦- وهذا الموضع مأخوذ من الأضداد، وهو ينقسم إلى أنحاء كثيرة، بعضها قريبة من طبيعة الأمر، وبعضها مشهورة ومن الأمور التي من خارج، وتنقسم إلى المواضع التالية:-

الموضع الأول:- إن كان للنوع ضد فلا يخلو أن يكون لجنسه ضد أو لا يكون، فان لم يكن له ضد لزم أن يكون النوع وضده موجودين بالجنس والا فليس بجنس[٥].

الموضع الثاني:- إن كان للنوع ضد لزم أن يكون ضد النوع في ضد الجنس.

الموضع الثالث:- إن كان ضد النوع لا يوجد أصلاً في جنس من الأجناس، لكنه جنس عال بذاته، فان النوع ليس له جنس وهو أيضاً جنس عال بذاته، ومثاله: إن الخير إن لم يكن نوعاً لجنس فلا ضده أيضاً له جنس وهو الشر[٦].

وهذه المواضع الثلاثة كما يقول ثامسطيوس فيها أنها قريبة من طبيعة الشيء بمعنى أنها صادقة وذلك أن الضدين لامحالة إما أن يكونا تحت جنس واحد بعينه، وإما أن يكونا تحت

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٨٥.
٢. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٣. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة
٤. ينظر: المصدر السابق، ص٥٨٦.
٥. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٦. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

جنسين متضادين، وإما أن يكونا جنسين لأشياء متضادة، وهذه حال النوع مع ضده[١]، فانه لا يخلو من هذه الأقسام الثلاثة بحسب الاستقراء[٢].

الموضع الرابع:–إن كان للجنس ضد، والنوع له ضد، وكانت مضادة احدهما بينهما متوسط والمضادة الأخرى ليس بينهما متوسط، فما وضع جنساً فليس بجنس، وذلك أن من المشهور أنه إن كان بين الأنواع متوسط فبين الأجناس متوسط، ومثال ذلك: العدل والجور اللذان أحدهما تحت الفضيلة والآخر تحت الرذيلة وبين كل واحد منهما متوسط.

ويشكل على هذا الموضع أن الصحة والمرض متضادان ليس بينهما متوسط فهما تحت الخير والشر وبينهما وسط[٣].

الموضع الخامس : أن ننظر إن كان بين مضادة النوع متوسط وبين مضادة الجنس متوسط، إلا أن المتوسط ليس يدل عليه في كليهما على مثال واحد ويقصد أن يعبر عنه في أحدهما بسلب الطرفين ويعبر عنه في الثاني باسم يدل على الملكة وذلك أن المشهور أنه يلزم أن يكون المتوسط بينهما على مثال واحد ، فمثلاً المتوسط بين العدل والجور والمتوسط بين الرذيلة والفضيلة هو واحد لأن المتوسط على جهة السلب[٤].

الموضع السادس: أن ننظر إن كان لمضادة النوع متوسط فينبغي أن يكون داخلا في الجنس والا فليس بجنس، مثال ذلك أن الأسود والأبيض والمتوسطات التي بينها، فإن جميع ذلك يدخل تحت اللون[٥].

الموضع السابع: إن كان الجنس ضداً للشيء ولم يكن النوع ضداً لشيء من الأشياء فإنه ليس بجنس؛ وذلك أنه إن كان للجنس ضد فللنوع أيضاً ضد، كالحال في الفضيلة والرذيلة والعدل والجور الداخلين تحتهما[٦].

ويرى ثامسطيوس أن هذا الموضع برهاني وانه قد استعمله أرسطو في مواضع منها، في بيانه أن الزمان ليس بحركة من قبل إن الحركة قد يضادها السكون والزمان لا ضد له [٧].

---

١. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٢٠.
٢. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٨٧.
٣. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٤. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٥. ينظر: المصدر السابق، ص٥٨٧–٥٨٨.
٦. ينظر: المصدر السابق، ص٥٨٨.
٧. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٢١.

ويرى أرسطو أن هذا الموضع يعاند [يشكل عليها] في الصحة والمرض، فإن الصحة ضد المرض، ومرض ما – كالرمد والحمى – ليس له ضد[١].

ويشكل ابن رشد على رأي أرسطو هذا بقوله: ((فإنه يشبه أن يقال أن لكل واحد من الأمراض صحة مضادة))، وإنما كان إشكال أرسطو من المشهور فلأن الصحة المضادة لمرض ما ليس له اسم [٢].

هذا من ناحية الإبطال أما من ناحية الإثبات، فيرى أرسطو أنه من خلال جهات ثلاث:-

الجهة الأولى: إن كان ضد النوع موجود في الجنس المذكور، فإنه جنس للنوع.

الجهة الثانية: إن كان المتوسط بين النوع وضده في الجنس المذكور، فالنوع في الجنس المذكور.

الجهة الثالثة: إن كان للجنس ضد وكان للنوع ضد ووجد ضد النوع في ضد الجنس، فإن الجنس يوجد للنوع[٣].

١٧- وهو مأخوذ من المتقابلات على طريق العدم والملكة.

ويكون ذلك على وجهين :

الوجه الأول : أن يكون عدم النوع في الجنس الموضوع نفسه ، وذلك أن عدم النوع اذا كان في الجنس نفسه، فما وضع جنساً فليس بجنس؛ وذلك أن الجنس ليس فيه عدم النوع، ومثاله، إن كان البصر حساً فإن العمى عدم الحس[٤].

الوجه الثاني: إن كان للنوع والجنس مقابل على طريق العدم، ووضع النوع في الجنس، فينبغي أن يكون المقابل في المقابل، ومثاله : إن كان العمى جنسه عدم الحس أو لا حس ، فإن البصر جنسه الحس وهذان الوجهان يستعملان في الإبطال وأما في الإثبات فالوجه الثاني فقط[٥].

١٨- أن ننظر إن كان الجنس ليس يحمل على النوع بإطلاق، بل إنما يحمل عليه بتقييد واشتراط، فليس بجنس، ولهذا السبب ليس الحساس و لا المبصر بجنس للحيوان، وذلك أن الحيوان إنما هو حساس بجزء منه وهو النفس[٦].

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٨٨.
٢. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٢٢.
٣. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٨٨-٥٨٩.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص٥٩٠.
٥. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٦. ينظر: المصدر السابق، ص٦٠٢.

١٩- إن كان للنوع ضد وللجنس ضد ، ووضع النوع الأفضل منهما في الجنس الأخس فليس بجنس [١].

ومن هذا الموضع الزم سقراط الخطأ في كتاب السياسة، ثراسوماخس السوفسطائي ، وذلك انه لما كان العدل ضد الجور، وجودة الاختيار ضد رداءة الاختيار ، والعدل اشرف من الجور وجودة الاختيار اشرف من رداءة الاختيار ، الزمه العدل والتبكيت في أن وضع جنس العدل رداءة الاختيار [٢] ، ويرى ثامسطيوس أن هذا الموضع مأخوذ من الأمر نفسه، وذلك أنه لما كانت الأجناس موجودة للأنواع في نفس جوهرها فمن الضرورة أن يكون معنى الأفضل والأخس لازماً في كليهما [٣] .

ويرى ثامسطيوس أن اسطقسات [أصول] هذه المواضع أربعة:

أولاً: أن يكون الجنس غير مفارق للشيء الذي هو جنس له، بل يكون حمله عليه ضرورياً، وإلا كان عرضاً.

ثانياً: أن يكون الجنس يحمل على كل موضوعه، فان حمل جزئياً كان عرضاً.

ثالثاً: أن يكون الجنس اعم منه لا مساوياً، والا كان خاصةً أو فصلاً.

رابعاً: أن يكون محمولاً على الموضوع من طريق ما هو، والا كان عرضاً[٤].

وعليه يشترط في هذه الأمور أن تكون على نحو المركب المجموعي لا الإفرادي.

المطلب الثالث: مواضع الإثبات والإبطال الخاصة بـ(الخاصة):-

وهي المذكورة في المقالة الخامسة من كتاب الطوبيقا لأرسطو ، ويصنف أرسطو الخاصة إلى ثلاثة أنواع :

النوع الأول : تكون خاصة بذاتها ودائما ، وهي التي تفصل المخصوص من كل شيء مثل قولنا ، الإنسان حيوان ضاحك*.

النوع الثاني: خاصة تقال بالقياس إلى موجود آخر، وهذه الخاصة إنما تفصله من ذلك الموجود فقط وهذه على صورتين:-

الصورة الأولى: إما دائمة ضرورية، كقولنا: إن خاصة الإنسان بالإضافة إلى الفرس أنه ذو رجلين.

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٦٠٢.

٢. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٣٣.

٣. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة، ص١٣٣.

٤. ينظر: المصدر السابق، ص١١٠.

*. والمواضع المذكورة في هذا المطلب هي من هذا النوع.

الصورة الثانية : وإما أكثرية، أن الجزء الفكري من أجزاء النفس خاصته فضلا عن الشهواني، أن الفكري يأمر والشهواني يطيع [على خلاف كثير من الناس].

وأما النوع الثالث : فخاصة تقال بالقياس إلى وقت ما(١)، مثل المشي في المسجد خاصة في حين مشيه اذا لم يشاركه احد في ذلك الوقت في المشي في المسجد(٢)، مع العلم أن الخاصة التي تقال للقياس إلى شيء آخر يحدث عنها اذا حملت على الشيء إما مسألتان وإما اربع، فأما المسألتان فمتى أوجبت الخاصة لاحدهما وسلبتها من الآخر، ومثال ذلك: قولنا في خاصة الإنسان بالإضافة إلى الفرس إنه ذو رجلين والفرس ليس بذي رجلين، فالإبطال يتهيأ هنا بوجهين احدهما، أن الإنسان ليس بذي رجلين، والثاني، أن الفرس ذو رجلين(٣).

وأما المسائل الأربع: فتكون متى أوجبتها لكل واحد منهما [أي الخاصة] ونفيتهما عن كل واحد منهما، مثال ذلك: أن خاصة الإنسان فالإضافة إلى الفرس أنه ذو رجلين وليس بذي أربع أرجل والفرس أنه ذو أربع أرجل وليس بذي رجلين.

فالإبطال هنا يكون من أربعة أوجه، الأول: أن الإنسان مثلاً ذي رجلين، والثاني: أنه ذو أربعة ارجل، والثالث: أن الفرس ذو رجلين، والأخير أنه ليس ذا أربعة أرجل(٤).

يشترط في الخاصة والحد دون الجنس والعرض: معرفة أحد أمرين أحدها هل هي خاصة أم لا، والثاني إن كانت خاصة فهل أجيد في وضعها أم لا، وإنما اشترط ذلك: لأن الخاصة والحد يستعملان في تعريف الشيء وتمييزه من جميع ما سواه من هنا تقسم مواضع الخاصة إلى صنفين:

الصنف الأول: المواضع الخاصة ما ينبغي أن تكون عليها (الإجادة)، وهي:-

١- إن كانت الخاصة أعرف من الشيء الذي وضعت له خاصة فقد أجيد في وضعها، وإن لم تكن اعرف فلم يجد في وضعها، وهذا يكون على وجهين:

الوجه الأول: أن لا تكون الخاصة في ذاتها اعرف من المخصوص ، ومثالها : من وضع أن خاصة النار أنها أشبه الأشياء بالنفس ، وقد استعمل في تمييز النار ما هو في ذاته اغمض من النار ؛ فإن معرفتنا بالنار اكثر من معرفتنا بالنفس(٥).

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٥٨٨-٥٨٩.
٢. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٣٩.
٣. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٦٠٧-٦٠٨.
٤. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحات.
٥. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٦١٠.

الوجه الثاني: أن لا تكون الخاصة أعرف وجودا من المخصوص، وهذا معناه أن الخاصة لا بدّ أن تكون أعرف من المخصوص في ذاتها وفي وجودها وبتخلف أحد الأمرين تكون الخاصة غير بيّنة.

مثال ذلك: ومن وضع أن خاصة النار أنها الشيء الذي فيه توجد النفس أو لا، فقد أتى بخاصة للنار أغمض وجوداً لها من النار، وعليه فالمبطل يبطل بأن ينقص الخاصة أحد هذين الوجهين من تقدم المعرفة، والمثبت إنما يثبت أن الخاصة أجيد وضعها وأحسنت اذا وجد لها هذان النوعان من التقدم في المعرفة، فمثلاً: إذا وصفنا الحي بأن له حساً فقد وصفه بما هو أعرف في الوجهين[1].

٢- الموضع الثاني للخاصة، أن تكون الخاصة قد عبر عنها بعبارة مشتركة، مثال ذلك: إن قولنا قد يحس ، قد يدل على معنيين ، احدهما أن للموصوف بذلك حساً وإن كان نائما، والآخر اذا استعمل الحس، فاذا أتى بالخاصة على هذا الوجه كانت غامضة ، فينبغي تجنب الاشتراك[2].

٣- الموضع الثالث: أن لا يكون معنى من المعاني المأخوذة في الخاصة مكرراً، اذا كان التكرار يغلّط السامع فيجعل القول غامضاً، وتكرير القول إنما يتصور على نحوين:

النحو الأول: أن يستعمل الاسم الواحد بعينه مكرراً، كقولهم أن خاصة النار أنها جسم الطف الأجسام [فقد كرر اسم الجنس مرتين].

النحو الثاني: أن يستعمل المعنى مكرراً، كقولهم: إن خاصة الأرض أنها جوهر من الأجسام تنتقل بالطبع إلى المكان الأسفل، [وذلك أن الجوهر داخل في الجسم]، فالمبطل يبطل الخاصة بأن يحدها احدى هاتين الصفتين، والمثبت عكس هذا[3].

٤- الموضع الرابع: أن لا يوجد في الخاصة امر عام لجميع الأشياء، كمن قال: إن خاصة العلم انه ظن لا يتغير التصديق به من القياس إذ هو واحد ثابت لا يزول [فإن الواحد عام يوجد لجميع الأشياء]، والمثبت عكس هذا، كمن يضع أن خاصة الحي انه له نفسا، فإن النفس ليس فيها معنى اعم من الحي[4].

٥- الموضع الخامس: أن يكون وضع للشيء خواص كثيرة من غير أن يبين ذلك، فالمستخدم لهذا الأمر لم يجد وضع الخاصة، كمن قال: إن خاصة النار أنها الطف

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٦١١.
٢. ينظر: المصدر السابق، ص٦١٢.
٣. ينظر: المصدر السابق، ص٦١٣-٦١٤.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص٦١٤-٦١٥.

الأجسام واخفها، والدليل على هذا الموضع، هو المشهور الذي يرى أن الحد كما ينبغي أن يكون واحداً لا يزداد في شيء سوى ما يدل على الجوهر، كذلك الخاصة ينبغي أن تكون واحدة[١].

ويرى ابن رشد أن هذا المشهور غير صادق فما المانع أن يكون للشيء خواص كثيرة[٢].

الصنف الثاني: المواضع التي يتوقف منها على أن ما قيل خاصة أنها ليست بخاصة:-

ويرى ثامسطيوس أن اسطقسات هذه المواضع ثلاثة:

أ- أن تكون الخاصة موجودة للشيء دائماً، فلا تكون خاصة الحيوان أن يكون ساكناً أو متحركاً.

ب-أن تكون منعكسة في الحمل، فلا يكون خاصة الإنسان انه عالم، فالعلم اعم إذ قد يوجد للملك.

جـ-أن لا تدل على ما هو الشيء، فلا يكون خاصة الإنسان أنه حيوان ناطق ذو فكر وروية.

واشتراط هذه الأمور في الخاصة على نحو المركب المجموعي، وتبطل بانخرام شرط واحد فقط[٣].

أما مواضع هذا الصنف فمنها:

١- أن لا توضع الخاصة بحسب طبيعة الشيء، بل بحسب الحس، كمن قال: إن الشمس هي أضواء كوكب يتحرك فوق الأرض، فإنه إنما يصدق عليه هذه الخاصة ما دامت الشمس تُحس[٤].

٢- أما الموضع الثاني: فهو أن لا يوضع الجنس في الخاصة، كمن قال: إن خاصة الزوج أنه منقسم بقسمين متساويين ولم يقل عدد منقسم بقسمين متساويين.

وبيّن أن هذه الخاصة ينقصها الانعكاس؛ وذلك أن المنقسم بقسمين متساويين يحمل على الكم المتصل والمنفصل[٥].

٣- أما الموضع الثالث: فأن تورد الخاصة محمولة على غير المجرى الطبيعي؛ وذلك أن يوضع المخصوص خاصة للخاصة، فما وضع على هذا الوجه فليس بخاصة.

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٦١٥.

٢. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٤٣.

٣. ينظر: المصدر السابق، ص١٤٥.

٤. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٦١٩.

٥. ينظر: المصدر السابق، ص٦٢٠.

مثال ذلك من قال: إن خاصة ألطف الأجسام أجزاء هي النار[١].

٤- أن لا يجعل الفصل خاصة، كمن قال: أن خاصة الإنسان انه ناطق[٢].

٥- أن لا يكون ما وضع خاصة للشيء خاصة من حيث يدل عليه بأحد أسمائه، اذا كان ذلك الشيء له أسماء مترادفة. مثال ذلك، لما كان قولنا: ((ما يظهر لبعض الناس انه خير)) ليس خاصة للشيء المطلوب، لم يكن قولنا: ((ما يظهر لبعض الناس انه خير)) خاصة للمأثور، وذلك أن المطلوب والمأثور شيء واحد، والذي يريد الإثبات، يصحح نقيض هذا، وهو أن تكون الخاصة بعينها موجودة لشيء واحد بعينه وان كانت له أسماء مترادفة، فمثال ذلك: أن كانت خاصة الإنسان أن نفسه ثلاثة أجزاء، فكري وغضبي وشهواني، فخاصة المرء كذلك، وذلك أن الإنسان والمرء مترادفان[٣].

٦- هذا الموضع يستعمله المغالطون في إبطال ما وضع خاصة أنه ليس بخاصة، وذلك من جهة اشتراك اسم الواحد والغير. وذلك أنه اذا وضع واضع خاصة ما لشيء-كالضحك للإنسان مثلاً- وكان الإنسان تعرض له أشياء كثيرة، مثل أنه ابيض وأنه عربي، فيأخذ المغالط أن الإنسان والإنسان الأبيض شيء واحد بالعدد، فيلزم من ذلك أن يكون الضحك خاصة الإنسان الأبيض فلا يكون الأسود ضحاكاً، وتبطل المغالط اذا بيّن فرق الإنسان المطلق والإنسان الأبيض وأنهما شيئان اثنان؛ فإنهم صيّروا الاثنين واحدا.

٧- وموضع يمكن أن يغالط به، وذلك أن الخاصة اذا كانت مما شانها أن توجد لذي الخاصة بالطبع، فاغفل الواضع أن يشترط في وجودها للمخصوص من هذه الجهة [أي بالطبع] فإن المغالط يغالطه بأن ما وضع خاصة قد يفارق المخصوص، مثال ذلك: أن من قال أن خاصة الإنسان أن يكون ذا رجلين ، فيغالطه المبطل بالمقطوع الرجلين ليست توجد له هذه الخاصة، فاذا زيد في القول (بالطبع) ارتفعت المغالطة[٤].

٨- أن توضع الخاصة بالأغلب والمقايسة، فانه يعرض من هذا أن لا يصدق الاسم على ما يصدق عليه القول الدال على الخاصة، مثال ذلك: من قال إن خاصة النار أنها اخف الأجسام وإن خاصة الفرس انه اسرع الحيوانات ، فانه قد يمكن أن تعدم النار ويوجد ما يكون اخف من سائر الأجسام وهو الهواء مثلاً، كذلك يمكن أن يعدم الفرس ويوجد ما

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٦٢٣.
٢. ينظر: المصدر السابق، ص٦٢٤.
٣. ينظر: المصدر السابق، ص٦٢٦-٦٢٧.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص٦٢٩.

هو أسرع من جميع الحيوانات وهو الحيوان الذي يليه في السرعة، وإنما تكون هذه خاصة عند من يعلم أنه لا يمكن أن تعدم النار ولا نوع الفرس[١].

٩- أن يضع الشيء خاصة نفسه، وهذا إنما يتفق اذا كان للشيء اسمان مترادفان، فإنه لا يكون ما وضع خاصة خاصة، وهذا الموضع بيّن من أمره أن واضعه مغالط في الخاصة، مثال ذلك: من قال إن خاصة الجميل انه اللائق، وذلك أن اللائق والجميل اسمان مترادفان[٢].

المطلب الرابع: مواضع الإثبات والإبطال الخاصة بـ(الحد):-

يذكر أرسطو خمسة شروط لصحة الحد، وهي:-[٣]

الشرط الأول: أن يكون الحد موجوداً للمحدود، أي صادقاً على جميعه، والا لم يكن حداً، فانه ينبغي أن يكون حد الإنسان يصدق على كل إنسان.

الشرط الثاني: أن يكون الجنس مأخوذاً في الحد مضافاً إليه الفصل، فإنه يجب على من يحد أن يجعل الشيء في جنسه ويضيف إليه الفصول؛ وذلك أنه أولى بالدلالة على جوهر المحدود من كل ما في الحد.

الشرط الثالث: أن يكون الحد مساوياً للمحدود، فإن الحد اذا لم يكن مساوياً فليس يحد، أي يفرق عن الشرط الأول أنه قد يكون الحد صادقاً على كل ما يصدق عليه المحدود إلا أنه ليس بمساوٍ، مثل الحيوان للإنسان، إلا أنه ليس بمساوٍ للإنسان.

الشرط الرابع: أن يكون قد أتى بهذه الثلاثة شروط في الحد، إلا أنه مع ذلك لم يحد ولا أتى بمعنى ما هو الشيء.

الشرط الخامس: أن يكون أتى بالحد إلا أنه لم يأت به جيداً ولا حسناً، بل ما أتى به ناقصاً عن الكمال.

فأما الشرط الأول فالمواضع التي يثبت منها أو يبطل فهي مواضع الوجود المطلق(أي المواضع العامة للإثبات والإبطال)، وأما الشرط الثاني فالمواضع التي يثبت منها أو يبطل هي مواضع الجنس بعينها، وأما الشرط الثالث فمواضعه هي مواضع الخاصة، إما مواضع الشرطين الباقيين- أي هل أجاد الحد واحسن أو لم يجد، وهل ما أتى به حد أو ليس بحد، فهي التي يتكفل هذا المطلب ببيانها[٤].

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٦٣٠.
٢. ينظر: المصدر السابق، ص٦٣١.
٣. ينظر: المصدر السابق، ص٦٤٧.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص٦٤٧-٦٤٨. وينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٦٢.

وعليه تقسم مواضع الحد إلى صنفين:-[١]

الصنف الأول: في المواضع التي تبين أنه هل أجاد الحد أم لا، ويرى أرسطو أن رداءة الحد وقبحه يكون من وجهين:-

الوجه الأول: إنه يكون ذلك من قبلنا، وذلك اذا كانت العبارة عنه غامضة غير واضحة.

والوجه الثاني: أما من قبل الحد نفسه وذلك يكون في الأكثر من قبل زيادة في الحد أي فضل وتكرير.

فمواضع غموض العبارة هي:-

١- أن تكون أجزاء الحد أو احدها مدلولاً عليها باسم مشترك أو أسماء مشتركة، مثل من حد الصحة بانها اعتدال الحار والبارد، وذلك أن الاعتدال يقال على معان كثيرة، فانه متى أتى بالحد على هذه الصفة امكن أن لا يتبين المعنى الذي قصد حده[٢].

٢- أن يكون الحد أو جزء منه دال عليه باسم مستعار، مثل من جعل جنس العفة الاتفاق والملائمة، والاتفاق إنما اصله في النغم، ويلحق به أيضاً اذا استعمل بدل الاسم المفرد قولاً مركباً من أعراض الشيء غير المستعملة، كمن استعمل بدل العين المظلة بالحواجب، وذلك إن ما لم تجربه العادة فهو غير بيّن، والأسماء المستعارة منها ما هو مأخوذ من معان شبيهة بالأشياء التي استعيرت لها، ومنها ما هو مأخوذ من أشياء لها شبه بعيد وهذه اغمض في الدلالة[٣].

أما المواضع المأخوذة من الزيادة في الحد فمنها:-

١- أن يزاد في الحد ما يصير به اعم من المحدود، وهو على نحويين:

أحدهما: أن يزاد فيه ما هو عام لجميع الموجودات كمن حد الإنسان أنه حيوان ناطق ذو ثلاثة أبعاد فإن قولنا ذو ثلاثة أبعاد أمر موجود لجميع الأجسام والثاني أن يزاد فيه ما هو عام لجميع الأنواع المشاركة له في الجنس، كمن حد الإنسان بأنه حيوان ناطق متنفس، وخلل هذا الموضع يتبين من أن الجنس إنما أتى به في الحد ليفصل المحدود عما هو اعم من الجنس والفصل إنما أتي به في الحد ليفصل المحدود من الجنس، فاذا زاد المحدد احدى هاتين الزيادتين ابطل بالأولى منهما منفعة الجنس وبالثانية منفعة الفصل[٤].

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٦٤٨.

٢. ينظر: المصدر السابق، ص٦٤٨.

٣. ينظر: المصدر السابق، ص٦٤٩.

٤. ينظر: المصدر السابق، ص٦٥١. وينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٤٥.

٢- من يزيد في الحد ما هو مساو للمحدد لكنه فضل لا يحتاج إليه، كمن حد الإنسان بانه حيوان ناطق قابل للعلم، فإن قابل للعلم فضل لا يحتاج إليه، ويضع أرسطو قاعدة لذلك وهي((كل ما كان اذا رفع وكان الباقي يدل على المحدود ما هو، فهو باطل))(١).

٣- أن تكون الزيادة تجعل المحدود اخص، بمنزلة من حد الإنسان بأنه حيوان ناطق ابيض(٢).

الصنف الثاني: المواضع التي من قبل الحد في نفسه: والنظر هنا ليس في انه هل أجاد الحد أو لا، بل في انه هل حدّ وقيل فيه ما هو أم لا؟

وأول الموضوع في ذلك، أن ننظر هل حدّد بأمور، هي أقدم في المعرفة والطباع من المحدود، فانه كذلك ينبغي أن يكون؛ لان الأمور المأخوذة في الحد يجب أن تكون مقومات لماهية المحدود، فيجب أن يكون أقدم منه بالطباع، وأيضاً يجب أن تكون معرّفة لماهيتها، فيكون اعرف عندنا(٣).

فمن هذه المواضع، انه ينبغي أن يحمل الحد من أشياء هي اعرف على الإطلاق*، والأعرف يقال على ضربين: إمّا أعرف على الأطلاق وإمّا اعرف عندنا، والأعرف على الأطلاق كثيراً ما يكون غير الأعرف عندنا، وإنما كان واجبا أن تعمل الحدود من الأشياء التي هي أعرف على الإطلاق، وهي الأمور التي تجمع أمرين، احدهما، أن تكون أموراً متقدمة على المحدود في الوجود والثاني أن تكون اعرف عندنا، لأن الحدود إنما يقصد بها معرفة الشيء بما هو(٤).

والأمور التي بها قوام الشيء هي واحدة بأعيانها؛ إذ كان بها كون الشيء المحدود واحداً فلو كانت الحدود تأتلف من الأشياء المعروفة عندنا فقط- وهي الأمور المتأخرة-؛ لأمكن أن يكون للشيء حدود كثيرة، بل لأمكن أن يكون حدّ الشيء عند قوم ما غير حدّه عند آخرين؛ لأن الأمور المعروفة عندنا هي غير المعروفة عند آخرين(٥).

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٦٥١.
٢. ينظر: المصدر السابق، ص٦٥٢. وينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٦٦.
٣. ينظر: المصدر السابق، ص٦٥٥. وينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء،ج٩، ص٢٤٩.
٤. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. وينظر:ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٦٧.
٥. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

*. يرى ثامسطيوس أن هذا الموضع داخل في مواضع رداءة الحد، أي تابع للصنف الأول؛ ويرى ابن رشد أنه يحتمل الأمرين جميعاً. ينظر: ابن رشد ، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٦٦.

وهذا الموضع ينقسم إلى مواضع ثلاثة، وذلك بانقسام الأشياء التي ليست متقدّمة على الشيء، وهذه المواضع هي[١]:-

أ- أن يؤخذ في حد الشيء الأمور المتأخرة عنه، كمن حدّ الإنسان بأنه الذي يقتني الأعمال والصناعات ويعاشر ويؤالف.

ب- أن يحدّ الشيء بالأمور التي هي وأياه موجودة معاً بالطبع، كمن حدّ الخير بأنه الشيء الذي ليس بشرٍ.

ويرى أرسطو أنّه ينبغي أن نستثني من هذه المتقابلات في هذا الموضع المضافين، فانهما من بين المتقابلات ليس يمكن أن يحد أحدهما إلا بأخذ الآخر فيه.

ج- أن نأخذ في حد الشيء نفسه (وهو الذي يعرف بالمصادرة)[٢]، مثلما يحد الشمس بأنها كوكب يظهر نهاراً، وذلك أن من استعمل النهار فقد استعمل الشمس، وكمن حد الزوج بأنه عدد ينقسم بأثنين، وكمن حدّ الواحد بأنه مبدأ العدد.

ويصنف ابن رشد المعاني التي تؤخذ في حدّ الشيء نفسه، وهي إمّا على جهة ما تتضمن الشيء أسبابه، والكل أجزاؤه، وإما ما يتضمن الجزء كله[٣]، وثاني هذه المواضع، وهو مأخوذ من الجنس، من حيث أن لا يذكر الجنس في الحد ولا يضعه أولاً، كمن يحد الجسم بأنه الذي له ثلاثة أبعاد، أو الإنسان بأنه الذي يحسن أن يحسب، فان هذين الحدّين نقصهما وضع الجنس أولاً، وذلك هو المأخوذ في حد الجسم الحامل للأبعاد الثلاثة[٤]، فهذا الموضع يبيّن لنا من أن الحد ليس بحد من خلال الجنس، لا الجنس مطلقاً فقد تقدّم الكلام عن مواضعه، بل الجنس من حيث هو داخل في الحد، وثالث هذه المواضع، مأخوذ من الفصل، وهو أن يكون أخذ النوع على أنه فصل، بمنزلة الذين يحدّون التعيير بأنه شتم [استخفاف مع هزء]، وذلك أن الاستخفاف شتم ما، فالاستخفاف أذن نوع لا فصل[٥].

ويبقى من المواضع التي تكلم عنها أرسطو في طوبيقاه، هي مواضع الهوهو و الغير، والتي تضمنتها المقالة السابعة من كتابه، وأننا إنما ألحقناها بمواضع الحد، وذلك لعلاقتها بمواضع الحد؛ فهي نافعة في الحدود، وذلك أن المثبتة فيها تثبت شرطاً من شروطه، وهو أن الحد ينبغي أن يكون، ما يدل الاسم عليه واحداً، والواحد يقال على معان، أولاها باسم الواحد هو الواحد بعينه، ولا يقصد به الواحد الشخصي الذي لا يقال على كثيرين، بل الواحد في نفسه من

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة ص٦٥٨-٦٥٩.
٢. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٦٨.
٣. ينظر: المصدر السابق، ص١٦٩.
٤. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٦٦٠.
٥. ينظر: المصدر السابق، ص٦٦٤.

حيث ذاته وأن كان معنى عاماً بالقياس إلى موضوعاته، وكان ذلك المعنى من الخارج مطابقاً لكثيرين، فمثلاً: هل العدالة والشجاعة شيء واحد؟ فإنها هنا ليست تعني واحداً بالشخص، ولا أيضاً بأن جنسها واحد أو نوعها واحد، بل تعني به هل الحقيقة التي تدل عليها العدالة هي بعينها الحقيقة التي تدل عليها الشجاعة[١]، فمن هذه المواضع:-

١- إن كان شيئان كل واحد منهما يقال إنه أعظم وآثر من شيء واحد بعينه، فهما واحد بعينه. مثل قولهم: إن العمر الناسك والعمر الفاضل شيء واحد بعينه لأنهما آثر من كل عمر. وأما إن كان أحدهما أكثر في ذلك من الآخر، فليس أحدهما هو الآخر[٢].

٢- إن كانت أشياء يلزمها شيء واحد بعينه، أو تلزم شيئاً واحداً بعينه فهي واحدة، وإن لم تلزم فليست بواحدة[٣].

٣- مأخوذة من الزيادة، وهو أن ننظر فأن كان شيئان إذا زيد كل واحد منها على شيء واحد، فلم يجعل الجملة شيئاً واحداً فأنهما ليسا بواحد، وكذلك إذا نقص من كل واحد منهما شيء واحد بعينه فنجعل الباقي مختلفاً فليس بواحد، فمثلاً: أن ضعف النصف وأضعاف النصف شيء واحد، وذلك لو كان، لوجب أن يكون النصف إذا نقص من كل منهما دلّ الباقيان على شيء واحد؛ وليس يدلّان على شيء واحد[٤].

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٧١١. وكذلك ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٢٩٣.

٢. ينظر: المصدر السابق، ص٧١١. وكذلك ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: المصدر السابق، ج٩، ص٢٩٣.

٣. ينظر: المصدر السابق، ص٧١٣.

٤. ينظر: المصدر السابق، ص٧١٤.

الفصل الثالث: أدب الجدل.

- **المبحث الأول:** العملية الجدلية مكوناتها وخصائصها.
- **المبحث الثاني:** أدب السائل ووصاياه.
- **المبحث الثالث:** أدب المجيب ووصاياه
- **المبحث الرابع:** الآداب المشتركة.

تقدّم الكلام في الفصلين السابقين عن أسس الجدل وعناصره ومواضعه، وقد تبيّن لنا أن الجدل لا يتم إلا بين طرفين متنازعين، وهذان الطرفان المتنازعان ليس بالضرورة أن يكونا شخصين، بل ربما كانا مجموعتين، فالمهم أن هناك طرفين في المجادلة.

ويسمي أرباب هذا الفن الطرفين بالسائل والمجيب، والسر في التسمية بالسائل والمجيب: أن الذي له رأي واعتقاد معيّن، لا علاقة له بالآخرين، وإنما الشخص الذي يريد أن ينقض هذا الاعتقاد والوضع المعين يبدأ بالمناقشة والجدال والتدرج بالأسئلة التي يوجّهها إلى المحافظ على وضعه؛ لكي يوصله إلى درجةٍ يسلِّم ببطلان وضعه ورأيه الذي يعتقد به.

فمن يريد هدم وضع معيّن هو الذي يبادر بالسؤال من الشخص الذي يريد الحفاظ على وضعه، فيسأله ويتدرج معه بالمقدمات إلى أن يصل إلى نتيجة؛ بحيث يلزم المجيب بأن الوضع الذي يعتقد به باطل [١].

وعلى ما تقدّم فـ((المجيب إنما هو مجيب، من حيث هو حافظُ وضعٍ، والسائل هو سائل من حيث هو ناقض وضع))[٢]، ويتفق أرباب المنطق على ذلك فنرى الخواجة نصير الدين الطوسي يُعرّف السائل والمجيب بقوله:((وناقض الوضع بإقامة الحجة سائل، وغاية سعيه أن يُلزِم، وحافظه مجيبٌ وغاية سعيه أن لا يُلزَم))[٣].

فالمحافظ يسمى(المجيب)، واعتماده يكون على المشهورات –التي تقدم الكلام عنها مفصلاً في عناصر القياس الجدلي– في تقرير وضعه، إما المشهورات المطلقة وهي المشهورات عند جميع الناس، أو المحدودة بحسب تسليم طائفة معيّنة أو بلد معيّن، والناقض يسمى (السائل) واعتماده في نقض وضع المجيب على ما يسلّمه المجيب من المقدمات، وإن لم تكن مشهورة[٤].

أما هذا الفصل فهو يمثل وصايا وآداب للسائل وللمجيب ولكليهما، وقد خصص أرسطو لذلك المقالة الثامنة من طوبيقاه، وقبل أن نسبر في غورها يستحسن أن نقف عند العملية الجدلية الذي يمثل السائل والمجيب طرفاها متناولين فيها المكونات والخصائص.

---

١. ينظر: الحيدري، كمال: شرح كتاب المنطق،ج٤ ص٣٥٩.
٢. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩ ص٢٥.
٣. العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٥٣.
٤. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨١.

المبحث الأول: العملية الجدلية مكوناتها وخصائصها

قلنا في ما تقدم أن العملية الجدلية تتكون من طرفين السائل والمجيب ولتوضيح سر التسمية بالسائل والمجيب بصورة أكثر تفصيلاً، يجب توضيح الكيفية التي يحصل بها الجدل؛ لأن المقصود من صناعة الجدل عندهم تقوم على السؤال والجواب، وهي على أربع مراحل:-

١- أن يوجه من يريد نقض وضع ما أسئلة إلى خصمه المحافظ على ذلك الوضع، بطريق الاستفهام، بأن يقول: (هل هذا ذاك؟) أو (أليس اذا كان كذا فكذا؟)، يقول أرسطو: ((وفي الجملة من القول، ينبغي أن يكون سؤال من يقصد في سؤاله إلى الإغماض، حتى يكون إذا استوفى السؤال إلى آخره وذكرت النتيجة كانت المطالبة بـ(لِمَ) تعدّ واقعة))[١].

على الوجه الذي ذكره أرسطو ينبغي أن يتدرج الناقض بالأسئلة من البعيد عن المقصود، إلى القريب منه حسبما يريد أن يتوصل به إلى مقصوده من تسليم الخصم، من دون أن يشعره بأنه يريد مهاجمته ونقض وضعه، أو يشعره بذلك ولكن لا يشعره من أية ناحية يريد مهاجمته منها، حتى لا يراوغ ويحتال في الجواب [٢].

٢- أن يستل السائل من خصمه التسليم بالمقدمات الكلية التي - لو اجتمعت وألفت بشكل قياس- تستلزم نقض وضعه المحافظ عليه من دون أن يشعره، بأن يجعله يسلم بمقدمة ثم يأتيه بمقدمة أخرى ويأخذ منه الاعتراف بها، ثم يأتي بمقدمة ثالثة ويجعله يسلّم بها، ثم لما تجتمع تلك المقدمات يؤلف منها قياساً، يلزم منه نقض وضع المحافظ واعتقاده، فيفحمه ويلزمه[٣].

٣- ((أن يؤلف السائل قياساً جدلياً، مما اعترف وسلم به خصمه (المجيب) بعد فرض اعترافه وتسليمه، ليكون هذا القياس ناقضاً لوضع المجيب))، وهذا الأمر لا بد منه((فليس ينبغي أن تجعل النتيجة سؤالاً. فانك إن لم تفعل ذلك ثم عاندك الخصم وقاومك، لم يتهيأ أن يحدث قياس))[٤].

٤- أن يدافع المحافظ (المجيب) ويتخلص عن المهاجمة - إن استطاع بتأليف قياس من المشهورات لا من المسلّمات؛ لأنه لا يمكن أن يعتمد عليها؛ فإنه لا يريد نقض وضع

---

١. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٢٩.
٢. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٨١.
٣. ينظر: المصدر السابق،ج٣ ،ص٣٢٥.
٤. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة،ج٣، ص٧٣٨.

الناقض المهاجم، وإنما يريد أن يدافع عن نفسه، فلا بدّ أن يستند إلى المشهورات الذائعة عند الناس ليؤيدوه.

ومن هنا تتضح النكتة في أن يكون للناقض الاستناد إلى المسلّمات والمشهورات معاً، وأن المجيب لا يمكن أن يعتمد إلا على المشهورات التي لا بدّ أن يخضع لها السائل والجمهور[١].

ويبيّن الفارابي أن الأقاويل الجدلية مبتنية على الأشياء المشهورة، فعلى السائل أن يتلمسها في غلبة المجيب، وعلى المجيب التماسها في موضع حفظه أو نصرته، ومتى خالفا هذا الأمر لم يكن فعلهما ذلك فعلاً على طريق الجدل[٢].

ويعتبر الفارابي بأن أنجح ما في الجدل هي استعمال الطريقة التي بها يتسلّم السائل مقدمة مقدمة على انفراد، ثم يجمع من ذلك ما ينتج نقيض ومقابل مذهب المسؤول، وأن يخفي عند سؤاله ، موضع التقابل ويستره؛ لئلا يحسّ به المسؤول[٣].

ويرى ابن سينا أن السائل الجدلي في عصره غير ما يعني به المناطقة القدماء سائلاً جدلياً، فإن السائل الجدلي الذي يذكره يسمى سائلاً من جهة أنه يقصد فيبتدئ فيسأل مخاطباً له عن رأيه في أمر، فإذا أجاب بما هو رأيه كان مجيباً، وكان الأول سائلاً، ومسألته هي ما سأل عن نفس الرأي، ثملا يسأل بالحقيقة شيئاً، وعلى مجرى العادة، بل يأتي بقياسٍ من تلقاء نفسه، أو استقراءٍأو غير ذلك ، مما هو عندهم حجّة، فينتج بذلك نقيض وضعه من غير أن يسأله شيئاً. لكنّهم كثيرا ما يسمون إيراد هذه الحجة الموجبة نحو استجابة المخاطب سؤالاً، بمعنى أنه وإن لم يسأله بالفعل فهو بالقوة، كأنه يقول: أليس يلزمك عن هذا كذا؟ وهل عندك جواب هذا؟ وما أشبه ذلك[٤].

وأما السائل الجدلي في اصطلاح ابن سينا، والذي كان عند القدماء يسمّى سائلا جدلياً فلم يكن يسأل على هذه الصورة ، بل كان يتسلّم من المجيب مقدمة مقدمة ، فإذا استوفاها تسلماً عمد إلى جعلها على صورة ضرب قياس منتج ، فكان المجيب لا يجد محيصاً عن إلزامه في مدّة قصيرة، إذ كان تقدم فسلّم المقدمات[٥].

وعلى أساس توسيع دائرة هذه الصناعة نرى ابن سينا يقرر فهمه للجدل الأرسطي والحجة الجدلية بقوله:((الحجة الجدلية* هي أعم من القياس الجدلي؛ فإنها قياسية واستقرائية، وليس واحد

---

١. ينظر: الحيدري، كمال: شرح كتاب المنطق،ج٤ ص٣٦٨.
٢. ينظر: الفارابي، أبو نصر: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط١، دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٨ ص١١٢.
٣. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل ، ص٧٥.
٤. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٢٦-٢٧.
٥. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحات.

منهما هو صناعة الجدل، بل فعل من أفعال صناعة الجدل...، وبئس ما ظنَّ من ظنّ أن القياس الجدلي هو فعل يصدر عن السائل لا غير؛ كأنه لم يسمع المعلم الأول يقول في (أنولوطيقا) : أن المجيب يقيس من المشهورات والسائل من المسلمات؛ بل المجيب إنما هو مجيب، من حيث هو حافظ وضع...ولكل واحد منهما قياس))[١].

وعلى ما قرره ابن سينا من فهمه لكلام أرسطو، يقول الشيخ المظفر (قده) بعد عرضه لطريقة السؤال والجواب في مراحلها الأربع:((ونحن يمكننا أن نتوسّع في دائرة هذه الصناعة، فنتعدى هذه الطريقة المتقدمة إلى غيرها، بأن نكتفي بتأليف القياس من المشهورات أو المسلمات لنقض وضع أو المحافظة عليه، لغرض إفحام الخصوم، على أي نحو يتّفق هذا التأليف، وان لم يكن على نحو السؤال والجواب ولم يمرّ على تلك المراحل الأربع بترتيبها، ولعلّ تعريف الجدل المتقدم لا يأبى هذه التوسعة))[٢].

ويستمر المظفر بذكر موارد التوسعة التي يراها منطبقة على مفهوم الجدل وان اختلفت الكيفية ، فنراه يذكر المناقشات والمجادلات التحريرية كما هو الحال في العصور المتأخرة، فهي تبتني على المشهورات والمسلمات على غير الطريقة البرهانية؛ أي من دون أن تتألف من سؤال وجواب، يقول:((ومع ذلك–أي على غير الطريقة الجدلية– نسمّيها قياسات جدلية، أو ينبغي أن نسميها كذلك،وتشملها كثير من أصول صناعة الجدل وقواعدها...))[٣].

ونرى أن علماء المسلمين من المتكلمين والفقهاء والأصوليين قد أفادوا كثيرا من الجدل الأرسطي كما بينّا في التمهيد للرسالة فيما تقدم فنجد له أثرا بيّنا في العالم الإسلامي، حيث كان الحوار والجدل والأخذ والرد بدرجة لا تقل عما كانت عليه في أثينا في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، وأفاد منه المسلمون في جدلهم ، وبخاصة أهل الفرق والفلاسفة والمتكلمون، واذا كان المناطقة المتأخرون قد أهملوه نوعاً، فانه كان مصدرا هاما لعلم إسلامي جديد هو (علم آداب البحث والمناظرة).

---

١. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٢٥.
٢. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٢٧.
٣. ينظر: المصدر السابق، ص٣٢٨.

*.الحجة الجدلية هي فعل المجيب إذا تضمن إثبات الوضع، وقد يتكفل ذلك المجيب في بعض المواضع ، لكن فعله على القصد الأول حفظ الوضع لا إثباته، والحجة تكون في قبال النقض الذي هو فعل السائل؛ وذلك إذا أتى المجيب بالحجة في تثبيت الوضع. ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص١٣٩.

والمناظرة كما عرّفها طاش كبرى زاده (ت ٩٦٣هـ) ((هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للحق))[١]، وقد رسم ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ، ١٤٠٦م) في المقدّمة معالم هذا العلم، ومسوغاته وغاياته حين قال:((فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعا، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابا ومنه مايكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عندحدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوّغ لهأن يكون مستدلا، وكيف يكون مخصوصا منقطعا، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال، ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره...))[٢].

ولعلّ كثرة المناظرات والجدل الحاصل في الأمور الكلامية أو الخلافات الفقهية والأصولية هو ما أدى إلى نشوء هذا العلم وتطوره، فكان أول من أفرد لهذا الفن بالتأليف، ركن الدين أبو حامد العميدي الفقيه الحنفي (ت ٦١٥هـ) ووضع فيه كتاباً سماه "الإرشاد"، وللفخر الرازي المتوفى (٦٠٦هـ) زيادات فيه[٣].

وأشهر كتب هذا الفن كتاب طاش كبرى زاده المسمى بـ"شرح آداب البحث" وقد أشتهر بتضلعه في علم المناظرة والجدل.

وقد ركّز منظرو المسلمين حديثهم عن المناظرة في ركنين اثنين، ركن أخلاقي تدبيري عام هو الذي اصطلحوا عليه بالآداب؛ وركن منطقي دققوا فيه وظائف كل من السائل (المعترض) والمعلل (العارض)[٤].

ويكون (المعلّل) في الأصل هو البادي بالكلام، ثم يوجه(السائل) عليه اعتراضه، وقد ينعكس الأمر ضمن المناظرة، وذلك إذ يتحوّل (السائل) إلى مقدّم تصديق جديد، فيكون حينئذٍ(معللا)، ويكون مقابله الذي يعترض عليه(سائلاً)[٥].

---

١. كبرى زاده، طاش: شرح آداب البحث، مخطوط محفوظ بدار الكتب الظاهرية بدمشق...، نص منشور في العدد ٣ من مجلة المناظرة، حزيران ١٩٩٠، ص١٧.

٢. ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص٤٧٠.

٣. ينظر: جنكة الميداني، عبد الرحمن حسن: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط٩، دار القلم، دمشق، ٢٠٠٨م، ص٣٧١.

٤. ينظر: الراضي، رشيد: الحجاج والمغالطة: من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، ط١، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت– لبنان،٢٠١٠م، ص٨٦.

٥. ينظر: جنكة الميداني، عبد الرحمن حسن: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص٣٧٤.

أما وظيفة السائل؛ فيمكن التمييز في أفعال المناظرة التي يقوم بها السائل بين أربعة أفعال أساسية:

١- يمنع الدعوى غير المدللة.

٢- يمنع مقدمة من مقدمات الدليل في الدعوى المدللة.

٣- يمنع عموم الدليل في الدعوى المدللة.

٤- يمنع الدعوى المدللة ذاتها.

أما الفعل الأول فإن مصطلح المنع يفيد عند أهل المناظرة معنى عاما لا ينحصر في الدلالة الحرفية لهذا اللفظ، فهو يدل كذلك على طلب الدليل؛ فالسائل حين يمنع فهو يطالب المعلل بإقامة الدليل على دعواه، أما الفعل الثاني فهو يسمى المناقضة أو النقض التفصيلي، تتمثل في منع مقدمة الدليل، ويحتمل في هذا المنع أن يكون مجرّدا عن السند أو مقرونا به[١].

أما الفعل الثالث فيسمى نقضاً إجماليا، وهذا النقض الإجمالي يكون مقترنا بالسند(الشاهد) وجوبا، فإذا سقط منه السند انقلب النقض الإجمالي إلى وظيفة غير مسموعة في عرف المناظرة هي التي يصطلح عليها بين أهل هذا الفن بالمكابرة، والمكابرة هي ببساطة أن يتم منع الدليل دون تقديم السند في هذا المنع، أما الفعل الرابع فهو فعل المعارضة ويمكن إعتبارها فعلا تناظريا اعتراضيا مستقلا بذاته، كما يمكن اعتبارها صورة من صور المنع[٢].

أما وظيفة المعلّل فإنها تتميز بكونها ردّية، فهو محكوم بالفعال التي يقوم بها السائل، يتفاعل معه تفاعلاً تاماً، ومن هنا كانت تسمية هذا الفن مناظرة أي تفاعلاً وتشاركا في النظر، وقد وضحنا أن أفعال السائل أربعة، بالتالي فإن المعلل سيكون مطالباً بأن يرد على كل فعل من هذه الأفعال بفعل مقابل له، ويمكن بناءً على ذلك التمييز بين الأفعال الأربعة التالية:

١- التدليل على الدعوى غير المدللة.

٢- إثبات المقدمة الممنوعة من الدعوى المدللة.

٣- إبطال المعلل السند الذي أقام عليه السائل منعه.

٤- التعرض لدليل المعارض.

أما الفعل الأول فهو يكون رداً على منع السائل للدعوى، وذلك بإقامة الدليل على دعواه التي ساقها مجردة من الدليل، أما الفعل الثاني فيكون رداً على منع السائل لمقدمة من مقدمات دليل المعلل، وهو الفعل الذي يسمّى مناقضة تفصيلية، ويشير أهل هذا الفن إلى أن المعلل

---

١. ينظر: الراضي، رشيد: الحجاج والمغالطة، ص٩١-٩٢.

٢. ينظر: المصدر السابق، ص٩٤-٩٥.

يكون هنا بين أمرين: فإذا كانت هذه المقدمة قضية ضرورية بديهية فإنه يكتفي بالتنبيه إليها فقط، أما إذا كانت نظرية كسبية، فلا مناص من الاستدلال عليها[١].

أما الفعل الثالث فيكون رداً على لجوء السائل إلى النقض الإجمالي، غير أن هذا السند الذي يتّم إبطاله يتعيّن فيه أن يكون مساويا للمنع –أي لازماً له– ينتفي هذا المنع بانتفائه ويثبت بثبوته، كما يتعيّن في هذا الإبطال أن يكون بدليل تام وليس منعاً مجرّدا، لأن المنع لا فائدة له أصلا في هذا المقام، فالسائل إنما أورد هذا السند باعتباره مجرد شاهد للمنع، الغاية من إيراده طلب الدليل، وبالتالي فهو أخص منه(أي من المنع)، وإبطال الأخص لا ينتج عنه إبطال الأعمّ.

وعموما، فإن المعلل في هذا الوجه من المنع يكون أمام سبيلين، وذلك بحسب صورة النقض الإجمالي، فإما أن يكون ببيان تخلّف المدلول مع وجود الدليل، أو ببيان استلزام الدعوى للمحال.

ففي حال واجه المعلل دعوى تخلف المدلول مع وجود الدليل، يكون أمام مسلكين: إما أن يبيّن أن الدليل الذي حمل عليه السائل في نقضه لا يطابق تمام المطابقة الدليل الذي بنى عليه دعواه، وإما أن يثبت وجود المدلول فعلياً رغم خفائه عن السائل[٢].

أما الفعل الرابع فيكون رداً على لجوء السائل إلى المعارضة، ففي هذه الحالة يجد المعلل نفسه في وضع أشبه بوضع السائل، فهو أمام دعوى مدلّلة معارضة لدعواه، بالتالي فإنه يكون في هذا الوضع أمام خيارين هما:

٥- النقض التفصيلي.

٦- النقض الإجمالي.

أما السائل فيلعب هنا دور المعلل في حفظ دعواه وأدلته[٣].

وأما مآلها أي ما يؤول إليه المناظرة، فهو لا يخلو عن أمرين: إما أن يعجز المعلل عن إقامة الدليل على مدعاه ويسكت عن المناظرة وذلك السكوت هو الإفحام في اصطلاحهم، أو يعجز السائل عن التعرض له أي للمعلل بشيء مما ذكر في وظائفه؛ بأن ينتهي دليل المعلل إلى مقدمة ضرورية القبول؛ بأن يكون إنكارها خروجا عن طور العقل أو ينتهي دليله إلى مقدمة مسلّمة عند السائل تضطره إلى القبول، وذلك العجز هو الإلزام في اصطلاحهم، فحينئذ أي على تقدير عدم خلو هذا البحث عن الأمرين المذكورين تنتهي المناظرة، إذ الاحتمال الثالث مردود، إذ

---

١. ينظر: الراضي، رشيد: الحجاج والمغالطة، ص١٠٣.

٢. ينظر: المصدر السابق، ص١٠٤-١٠٥.

٣. ينظر: المصدر السابق، ص١٠٨.

لا قدرة لهما أي للمعلل والسائل على إقامة وظائفهما لا إلى نهاية، لعدم وفاء طاقة البشرية على ذلك[١].

هذا عن الركن المنطقي في المناظرة، أما عن الركن الأخلاقي للمناظرة؛ فآداب المناظرة تسعة آداب[٢]:-

١- أنه ينبغي للمناظر أن يحترز عن الإيجاز والاختصار في الكلام لئلا يكون مخلا بالفهم.
٢- أنه ينبغي أن يحترز عن الإطناب لئلا يكون يؤدي إلى الملل.
٣- أنه ينبغي أن يحترز عن استعمال ألفاظ غريبة في البحث، لئلا يؤدي إلى عسر الفهم.
٤- أنه ينبغي أن يحترز عن استعمال اللفظ المجمل في البحث بلا تقييد يدل على المعنى المقصود، وإلا يلزم التردد في فهم المعنى المراد، ولا بأس باستفسار الخصم عن معنى اللفظ المجمل، وبعض من المناظرين عدّوا ذلك الاستفسار سؤالاً، لكنه سؤال بالمعنى الاصطلاحي، وهذا إنما يجوز إذا كان في اللفظ غرابة أو إجمال ليبين معناه، أما بالنقل عن أهل اللغة أو بالنقل عن أهل العرف العام أو الخاص، ولا يجوز فيما عداه لكونه تعنتاً مفوتاً لغرض المناظرة الذي هو إظهار الصواب، ولذلك قيل ما يوجد فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام.
٥- أنه ينبغي أن يحترز عن الدخل في كلام الخصم قبل الفهم أي قبل فهم مراده، لئلا يلزم الضلال في البحث ولا بأس بالإعادة إن افتقر الفهم إلى الإعادة مرتين إذ الكلام قبل الفهم أقبح من الإعادة.
٦- أنه ينبغي أن يحترز عن التعرض أي تعرض المناظر لما لا دخل له في المقصود، لئلا ينتشر الكلام ويحصل البعد عن المرام، وهو إظهار الصواب في مجلس واحد.
٧- أنه ينبغي أن نحترز عن الضحك ورفع الصوت في أثناء المناظرة وأمثالها من إظهار البطش وتحريك اليد وما يدل على السفاهة، لأنها من أوصاف الجهال يسترون بذلك جهلهم.
٨- أنه ينبغي أن يحترز المناظر عن المناظرة مع أهل المهابة والاحترام، لئلا يكل ذهنه لجلال قدر الخصم، فيسقط حدّة ذهنه ودقته ويفوت غرض المناظرة.
٩- أنه ينبغي أن لا يحسب المناظر الخصم حقيراً، لأن استحقار الخصم يؤدي إلى صدور الكلام الضعيف من المناظر، فيكون سببا لغلبة الخصم الضعيف عليه وهو أشنع وجوه الإلزام.

---

١. ينظر: كبرى زاده، طاش: شرح آداب البحث، ص٢١-٢٢.
٢. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحات.

ومع أن المناظرة قد أفادت من الجدل الشيء الكثير، إلا أنها تفترق عن الجدل في عدة أمور[١]:-

١- أن معظم ما تذم به المناظرة يوصى به في الجدل-كما سيأتي كل ذلك لاحقاً -، ومعظم ما يوصى به في المناظرة يوصى بضده أو نقيضه في الجدل بمعنى أن:-

أ- تكون المناظرة مذمومة إن كانت لأجل التكسب أو اللجاج أو المباهاة والرياء والظفر بالخصم والغلبة له، والجدل من أغراضه الظفر بالخصم والغلبة له.

ب-يوصّى في المناظرة بالاختصار في الكلام والاقتصاد فيه والاقتصار منه على ما يفيد، ويوصّى بوجوب تجنب الاستطراد والنشر، أما في الجدل فقد يوصى بالإسهاب وبالحشو وبالتوسع في القول وتنميقه ، بل يوصى في الجدل بتوظيف آليات الإخفاء، إخفاء موضع الاعتراض على الخصم وموضع لزوم النتيجة ، كما يوصى في الجدل بتوظيف آليات الإبعاد، إبعاد النتائج عن مقدماتها عن طريق الإكثار من الكلام في مقدمات المقدمة، كما يوصى بالسؤال عما لا تعلق له بالمراد من التفاعل النظري بين المتجادلين.

ج- يوصى في المناظرة بألا يلزم أحد المتناظرين خصمه بما لا يلزمه حقاً، وبألا يورد شبهة عليه، أما في الجدل فيسمح للمجادل باستخدام ما لا يحق عنده، كالمشهور من الأحكام والمشهور من المواضع؛ بل يسمح له باستخدام المواضع السوفسطائية أن استعسر عليه المجيب وامتنع من التسليم بالمعنى الذي ينتفع به.

د- يوصى في المناظرة بوجوب الإذعان إلى الحق والانقياد له، أيا كان الطرف الذي ظهر على يديه، أما في الجدل فيوصى المجادل بسلوك طرق تلزم الخصم بالانقياد لغير الحق وذلك من خلال مخاطبته مخاطبة انفعالية تجعله يجبن عن إبداء اعتراضه أو تشككه فيما يعرض عليه.

هـ-يوصى في المناظرة بوجوب التصادق وتجنب الحيل والتلبيسات، أما في الجدل فنجد توصية المجادل بأن يخفي على صاحبه النتيجة التي تلزم عن المقدمات التي يريد تسلمها منه، وبأن لا يبين لخصمه قصده، وبأن يوهمه بمقصود آخر، وأن يستغفله بجعله يغفل عن موضع العناد وموضع اللزوم ليسلم له بكل ما يحتاجه للانتصار عليه.

ولعل هذا التشدد بالآداب الخلقية سببه يعود إلى نشوء هذا العلم في الأوساط الدينية بالخصوص، ولكن هذا لا يمنع من تواجد القيود الأخلاقية في الجدل الأرسطي كما مرّ وكما سيأتي بيانه أيضاً في المباحث الآتية.

---

١. ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ٤٩٠-٤٩٤.

٢- أن المتفاعل المنتصب للقيام بدور الادعاء في الجدل ليس هو المتفاعل المنتصب للقيام بدور الادعاء في المناظرة؛ وإن سميا معا باسم واحد هو اسم المدعي، فان المدعي في الجدل هو المجيب والمسؤول ولا يكلف أساساً إلا بإنجاز أفعال التسليم أو المنع أو الاعتراض؛ أما المدعي في المناظرة، فهو وإن سمي أيضا مجيبا ومسؤولا إلا أنه يكلف بإنجاز أفعال مقابلة لأفعال المجيب والمسؤول في الجدل، إنه يكلف بإثبات مدعاه أمام الأسئلة والاعتراضات التي ترد عليه من السائل المعترض، كما أن [المعلل] في الجدل ليس هو [المعلل] في المناظرة، إنه في الجدل مبطل وفي المناظرة مصحح.

٣- أن كلاً من الجدل والمناظرة نظر في الادعاء، ولكن الجدل ينظر في هذا الادعاء من جهة بيان وجوه إبطاله والمناظرة تنظر فيه من جهة بيان وجوه تصحيحه.

هذه أهم وجوه الافتراق، أما وجوه الاشتراك فقد تبيّن فضل الجدل الأرسطي المنطقي الكبير على منهجة وتنظير هذا العلم، ولعلنا لا نبالغ القول إن قلنا إن علم آداب البحث والمناظرة ولد من رحم الجدل الأرسطي، ونما وترعرع في ميادينه النظرية، فكل استدلالاته مأخوذة من الاستدلال المنطقي الأرسطي وتفريعاته مستنبطة من طوبيقا أرسطو.

إلى هنا ينتهي كلامنا عن العملية الجدلية وخصائصها ومكوناتها وما تفرعت منه طوليا من علوم وآداب بقي لنا أن نتعرض لآداب كل من السائل والمجيب الجدلي كلاً على حدة ولكليهما معا في المباحث الآتية كما جاء عند أرسطو.

المبحث الثاني: في أدب السائل ووصاياه

تكلمنا في المبحث الأول عن حال السائل الجدلي والمجيب الجدلي، والفرق بينهما، وذكرنا أن عمدة المجادلة هو السؤال، وعليه يبنى الجواب، بقي لنا أن نعرف كيفية الاستعمال لما سلف إعداده وتعليمه.

فأول ما يبتدأ به في هذا الفن عند جميع المناطقة أن يذكروا العمدة التي ينبغي أن تجتمع للسائل وهي ثلاث تعليمات:-[١]

١- أن يستحضر لديه قبل توجيه السؤال الموضع أو المواضع التي منها يستخرج المقدمة المشهورة التي تأتي بالحجة، ومنها يستنبط قياسه.

٢- أن يهيئ في نفسه الطريقة والحيلة التي يتوسل بها لتسليم المجيب بالمقدمة، والتشنيع على منكرها.

وهذان الأمران مما ينبغي أن يكون قد سبق في تهيئتها في نفسه قبل السؤال.

٣- لما كان من اللازم عليه أن يصرّح بما يضمره في نفسه من المطلوب الذي يستلزم نقض وضع الخصم، فليجعل هذا التصريح آخر مراحل أسئلته وكلامه، بعد أن يأخذ من الخصم الاعتراف والتسليم بما يريد ويتوثق من عدم بقاء مجال عنده للإنكار.

والوجه الأول من التعليمات يتشارك فيه الفيلسوف مع الجدلي؛ وذلك لأنهما يشتركان في الفحص إلى أن يتهيأ استنباط الموضع، وأيضا لأن الفيلسوف لا بد له من موضع يصحح منه مقدماته، أما الوجهان الآخران فهما يخصّان الجدلي. والسبب في ذلك أن القياس الجدلي إنما يكون بين سائل ومجيب والقياس البرهاني إنما يكون بين المرء ونفسه ، فلذلك لا يبالي المبرهن إذا كانت مقدماته صادقة؛ أن لا يكون تسلمها من غيره، فإنه يأخذ المقدمات من حيث هي حق، لا من حيث هي متسلمة[٢].

وهناك مقدمات يذكرها أرسطو ومن تابعه من الفلاسفة المسلمين، مثل ابن رشد وابن سينا تستعمل في هذه الصناعة ، وهي صنفان :-

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٢٦. وينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٠١.وكذا ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص١٩٩. وينظر أيضاً: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٤٤.

٢. ينظر: المصدر السابق نفس الصفحة. وكذا ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٩٩-٢٠٠.

١- المقدمات الضرورية: ((وهي الداخلة في نفس القول الموجب للمطلوب قياساً كان أو استقراء))[١]، وهي المقدمات التي يحدث عنها القياس حدوثاً أولياً وتلزم عنها النتيجة لزوماً ضرورياً[٢].

٢- المقدمات غير الضرورية:((وهي التي إذا قرنت بهذه المقدمات الضرورية في هذه الصناعة كانت أبلغ في الغرض المقصود بها وأنفذ فعلاً- وهو إبطال الوضع الذي تضمن المجيب حفظه-))[٣].

وهذه المقدمات غير الضرورية الخارجة عن نفس القول الموجب للمطلوب والتي تكون مقومات خارجية للجدل ، فهي أربع:((الاستظهار في الاستقراء والقسمة ، وهو التوثق من المجيب في تسليم المقدمات الضرورية التي لا يؤمن عدم تسلم المجيب لها إذا لم تكن في الغاية من الشهرة، والثاني هو إخفاء النتيجة اللازمة عن المقدمات الضرورية، كي يسهل بذلك على السائل تسلم ما يروم تسلّمه منه، والثالث من المقومات هو تنميق القول وتزيينه والاتساع فيه، والرابع تبيينه وإيضاحه))[٤].

يقول أرسطو :((إن هناك مقدمات تستعمل في إخفاء النتيجة وينتفع بها في المجادلة ، ولما كانت هذه الصناعة بأسرها إنما تصلح لأن يستعملها الإنسان مع غيره، وجب ضرورة أن يستعمل فيها أمثال هذه الأشياء)) [٥]، وهي عدة وصايا لتحقيق غرض السائل من أخذ الاعتراف من المجيب وهي مقسّمة على عدة أنحاء:

١- ألا يطلب من أول الأمر تسليم الخصم بالمقدمة اللازمة لنقض وضعه، والسر في ذلك أن المجيب حينئذٍ يكون في مبدأ قوته وانتباهه، فقد ينتبه إلى مطلوب السائل، فيسرع إلى الأنكار، ويعاند[٦].

٢- لتحقيق الاستيثاق من المجيب تستعمل "المقدمات الكلية المحيطة بالضرورية" من جهة و"المقدمات الاستقرائية" من جهة أخرى وذلك من خلال:

---

١. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٠٢.
٢. ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢٠٠.
٣. المصدر السابق، نفس الصفحة.
٤. المصدر السابق، نفس الصفحة.
٥. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٢٦.
٦. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٤٤-٣٤٥.

أ- توجيه السؤال عن أمر أعم من مطلوبه، فإذا اعترف بالأعم ألزمه قهراً بالاعتراف بالأخص، وذلك لعلاقة التداخل بين الكلّي والجزئي[١].

ب- توجيه السؤال عن الأخص ، فإذا أعترف به فبطريقة الاستقراء يستطيع أن يلزم خصمه بمطلوبه[٢].

ج- توجيه السؤال عن الأمر المساوي، فإذا اعترف به، فبطريقة التمثيل يتمكن من الزامه؛ إذا كان ممن يرى التمثيل حجة [٣].

ويرى أرسطو أن المقدمات المستعملة في الاستيثاق من المجيب فيما لا يأمن السائل أن لا يسلمه له صنفان:-

الصنف الأول: المقدمات الكلية المحيطة بالضرورية، وذلك يكون بأن لا يسأل السائل عن المقدمات الضرورية أنفسها بل يسال عن المقدمات الكلية المحيطة بها، فإنه إذا سلّم المجيب المقدمة الكلية لم يمكن أن يجحد الجزئية التي تحتها.

ومثاله: إذا أردنا أن نتسلم أن العلم بالأضداد واحد، فينبغي أن لا نسأل هل العلم بالأضداد واحد، لكن نسأل هل العلم بالمتقابلات واحد[٤].

الصنف الثاني: المقدمات الاستقرائية التي تؤخذ للتوثيق لا لضرورة بيان المقدمة الكلية، لأنها لو كانت للضرورة فتندرج تحت المقدمات الضرورية، ومثاله بدل أن نتسلّم أن العلم بالمتقابلات واحد، أن العلم بالمتضادات واحد[٥].

وهذا ما يؤكده ابن سينا بقوله: ((فإن كان ينفعه تسلّم أن العلم بالأضداد واحد، حاول أن يتسلم هل العلم بالمتقابلات واحد ترصداً للقياس أو هل العلم بالحار والبارد والرطب واليابس أو بالمضامين واحد، ترصّداً للاستقراء، أو أن يستعين ببعضها في مثل إنه إذا أراد أن يستلم ما هو أعم ابتدأ أولا بالاستقراء وبتسلم الجزئيات ؛ ثم يتسلم بعد ذلك ما هو أعم، فيكون أسهل عليه، ثم يتسلم الضروري))[٦].

٣- لإخفاء النتيجة، على السائل الاستعانة بالسؤال عن المقدمات الخارجة عن الضرورية والمقدمات المتمثلة بالقيام بأفعال في المقدمات الضرورية، فعندنا هنا قسمان رئيسان:-

---

١. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٤٤-٣٤٥.
٢. ينظر: المصدر السابق، ج٣، ص٣٤٥.
٣. ينظر:المصدر السابق، نفس الصفحة.
٤. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٥. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٢٨. وكذا ينظر:ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢٠٠.
٦. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٠٥.

القسم الأول: السؤال عن المقدمات الخارجة عن المقدمات الضرورية ويكون في عدة مسائل:-

أ- ((أن يعدل عن السؤال عن الشيء إلى السؤال عما يشتق منه، مثلما إذا أراد أن يثبت أن الغضبان مشتاق إلى الانتقام فقد ينكر الخصم ذلك لو سئل عنه، فيدعي مثلا إن الأب يغضب على ولده ولا يشتاق إلى الانتقام منه، فيعدل إلى السؤال عن نفس الغضب ، فيقال: أليس الغضب هو شهوة الانتقام؟؛ فإذا اعترف به، يقول له: إذن الغاضب مشتهٍ للانتقام))[١].

وهذا الأمر من الأمور النافعة في إبطال مواضع التحديد التي يقصد إبطالها بمقدمات كلية، وإنما صارت هذه الوصية خاصة بالحدود، إذ لا يمكن في المقدمات بطريق الحد أن نتباعد بها عن المطلوب كما هو الحال في غيرها كما سبق، لأن الحدود مبادئ أول؛ فنستطيع أن نجعل السؤال عن المقدمات النافعة في إبطال التحديد بتصريف غير تصريف الوضع ، ففي المثال السابق ، فإن إبدال السؤال على الوجه الذي ذكر يفيد بأن يظن المجيب أن فرقاً بين حد الغضب وحد الغاضب، وأنه ليس ما يلزم في حد الغضب يلزم في حد الغاضب وهذا إخفاء ما.

ب-أن يتظاهر في سؤاله أنه كالمستفهم الطالب للحقيقة المقدِّم للإنصاف على الغلبة، أو كالمتلمس ذلك للتعلم والاستفادة، بل ينبغي أن يلوح عليه الميل إلى مناقضة نفسه ، وموافقة خصمه، لينخدع به الخصم المعاند، فيطمئن إليه ، وحينئذٍ يسهل عليه استلال الاعتراف منه من حيث يدري أو لا يدري، ويكون ذلك أن يسأل عن المقدمات النافعة سؤال متشكك فيها، فيخفى على الخصم أي جزأي النقيض يقصد تسلّمه[٢].

وفي ذلك يقول أرسطو : ((وقد ينبغي لك أن تعارض نفسك أحيانا، وذلك أن المجيبين قد يجرون عنده مجرى من لا يستفاد به، لا سيما متى ظهر لهم من أمره أنه تحرى الإنصاف من القول))[٣].

ج- أن يأتي بالمقدمات في كثير من الأحوال على سبيل مضرب المثل أو الخبر، ويدعي في قوله ظهور ذلك وشهرته ،وجري العادة عليه، وهذا الموضع يفيد إقناعا للمجيب، وفيه مع هذا إخفاء لموضع التشكل، فإن الانفعال الذي يكتسب المجيب من ذلك يعوقه

---

١. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٤٥.

٢. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٢٧-٧٢٨. وكذا ينظر:ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢٠٤-٢٠٥.

٣. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٢٦. وينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٠١. وكذا ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص١٩٩. وينظر أيضاً: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٤٤.

عن فهم الشك اللاحق للمقدمة، ويورثه جبناً عن إنكاره أمام الجمهور لخوف الاستخفاف به من قبلهم[١].

وهذا الأمر من الأمور التي ذكرها أرسطو وبيّنها بقوله: ((ومن الأشياء المنتفع بها أيضا، أن تقول في احتجاجاتك أن العادة قد جرت بهذا وأمثاله، وأنه من الأشياء المقبولة هو ذاك أنهم يتثاقلون بدفع ما قد جرت به العادة، ولا سيما متى لم تحضرهم معاندة له، ومع ذلك فإنه لما كان أنهم يستعملون مثل هذه الأشياء صاروا يتوقون دفعها))[٢].

د- ((وأيضاً فليعتمد الإسهاب في القول وأن يحشّى بالأشياء التي لا ينتفع بها أصلا،....، ولذلك صار الذين يسألون يغالطون أحيانا فتراهم يدخلون في تضاعيف القول أشياءً والتي لو أتي بها مجردة ومفردة لم تقبل ولم توضع))[٣].

ومما يعنيه أرسطو مما سبق أنما هو خلط الكلام من قبل السائل لمحاولة لإخفاء النتيجة بتحليل ما لا ينفع في مقصوده، وبالتطويل، والحشو، ليضيّع على الخصم ما يريده من المقدمة المطلوبة بالخصوص، والأفضل أن يجعل الحشوَ حقا مشهوراً في نفسه ، فإنه يضطر إلى التسليم به، وإذا سلم به أمام الجمهور قد يندفع مضطراً إلى التسليم به انسياقا مع الجمهور، الذي يفتقد على الأكثر قوة التمييز[٤].

أما الإسهاب: فيكون بأن بعبر عن الشيء الواحد بألفاظ مترادفة ، وأن يعبّر عنه بدل القول المفرد بقول مركب، أو بأقوال حتى تصير المقدمة الواحدة في صورة مقدمات كثيرة[٥].

وأما الحشو: فهو أن يدخل في أثناء المقدمات النافعة في النتيجة، مقدمات في صورة مقدمات كثيرة نافعة، فأما منفعة الإسهاب فهو خفاء المقصود على المجيب وفائدة الحشو تكون في اختلاط المقدمات لدى المجيب، فيسلّم ظناً منه أن الجميع غير نافع، واستمرار – الإسهاب

---

١. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٠٥.وكذا ينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص١٩٩. وينظر أيضاً: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٤٤.
٢. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٣١.
٣. المصدر السابق، ج٣، ص٧٢٦.
٤. المصدر السابق، ص٧٣٣.
٥. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٤٥.

والحشو – في القول يورث السامع انفعالات نافعة للسائل والنسيان، أو تبرّم أو ضيق صدر فيسامح ولا يتحقق[١].

القسم الثاني: السؤال عن المقدمات المتمثلة بالقيام بأفعال في المقدمات الضرورية ويكون في عدة مسائل:-

أ- أن لا يسأل عن المقدمات على الترتيب المنتج، بل يسأل عنها وقد رتّبها ترتيباً يوهم نتيجة غير النتيجة المطلوبة، وينبغي أن يشوّش المقدمات ويخل بترتيبها فيراوغ في الوصول إلى المطلوب على وجه لا يشعر الخصم[٢].

يقول أرسطو: ((وقد ينتفع في ذلك بالا تستعمل القضايا الواجب قبولها التي عنها تحدث المقاييس على الاتساق والاتصال، بل يبدل ترتيبها لتجب عنها نتائج مختلفة، وذلك أنه متى وضعت القضايا المتناسبة على ترتيب كان الأمر الذي يلزم عنها أشد ظهوراً)) [٣].

ب-إيهام الخصم بإرادة الاعتراف بالنقيض، كما لو أراد السائل-مثلا- إثبات أن اللذة خير، فيقول: أليست اللذة ليست خيراً؟، فهذا السؤال قد يوهم المخاطب بأنه يريد الاعتراف بنقيض المطلوب؛ فيبادر عادة إلى الاعتراف بالمطلوب إذا كان من طبعه العناد لما يريده السائل[٤].

وقد ذكر ابن رشد هذا المورد الذي يعد عند أرسطو من الوصايا النافعة في هذا المجال ، فقال: ((ومنها أن يجعل السؤال بنحو لا يدري المجيب هل قصدت به إلى أخذ الشيء أو نقيضه، وذلك يكون بسؤال التفويض دون سؤال التقرير))[٥].

وسؤال التقرير يكون بـ(الف الاستفهام وليس)، وسؤال التفويض يكون بـ(هل)، فيقول: هل الخير ما يصير به الإنسان خيراً، أم الخير ما ليس يكون به الإنسان خيراً؟[٦].

ج- ((أن لا يظهر حرصاً شديداً على تسليم شيء بعينه، بل يتعداه في الوقت ثم يتلطّف في العود إليه))[٧]، وذلك لأن السائل إذا بين حرصه على أمر بعينه فقد يكون من دواعي انتباه المجيب فيعانده بل لابد من ((أن يسأل عن جزأي النقيض معاً، أو يسأل عن مقابل المقدمة التي يريد تسلمها، فإن هذا يجمع أمرين من الخفاء، أحدهما أن

---

١. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٠٩.
٢. ينظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.
٣. المصدر السابق، ص٢٠٨.
٤. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٢٩.
٥. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٠٩.
٦. المصدر السابق، الصفحة نفسها.
٧. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٠٩.

يظن المجيب أن التي صرح بها كانت مقصوده، والثاني أنه إن ظنّ ذلك ربما سلّم له المقدمة الثانية بسهولة فيكون عنها إذا اقترنت إلىالأولى مقصوده))(١) .

وعنه عبّر أرسطو بقوله: ((فلا ينبغي أن يظهر منك حرص شديد على شيء بعينه، وإن كان الانتفاع به كثيراً، فتشتدّ مقاومتهم لما يرونك حريصاً عليه، ومعاندتهم إياه))(٢).

د- تأخير السؤال عن المقدمات النافعة في المطلوب ، إذ المجيب من شأنه أن يسرع إلى إنكار ما يسأل عنه السائل أولاً، فينبغي ملاحظة حال المخاطبين حال توجيه السؤال، والمخاطبين على صنفين:

الصنف الأول: ((الصنف الذي اعترتهم بلادة وسوء مزاج بارد لعدم الارتياض، وإهمالهم أنفسهم....، فإن الأنفع معه للسائل أن يبادر إليه بالنافع، لأنه إذا طالت مناظرته حميت قريحته واستعرت، فيشعر بما لم يكن يشعر به من قبل)) (٣).

الصنف الثاني:((الذين يحسنون الظن بأنفسهم، الأذكياء،...، لأن الحسن الظن باقتداره على دفع المناقضة، يتهاون أول الأمر، ويسلّم ما يسأل عنه، فإذا كان في آخر الأمر شعر باللازم، ينكر بضد ما يعتري المستريب بنفسه غير الواثق بمناقضة خصمه)) (٤).

يقول أرسطو عن ذلك:((وقد ينبغي في محاورة بعض الناس ، أن يجعل أمثال هذه الأشياء من أول ما يتكلّف إحضاره؛ وذلك أن من الناس من يوافقون خاصة على الأشياء المتقدمة،...، غير أنهم في آخر الأمر يتنكرون))(٥).

ويكمل أرسطو بيان الحال الثاني من أصناف الخصوم، وهو المغرور بعلمه المعتد بذكائه، فلا يبالي أن يسلم في مبدأ الأمر بما يلقى عليه من الأسئلة، ظناً منه بأن السائل لا يتمكن من أن يظفر منه بتسليم ما يهدم وضعه، وبأنه يتمكن حينئذٍ من اللجاج والعناد(٦).

فلا بد من تكثير الأسئلة عليهم بوجه يضيع معه المقصود حتى تستنفد غاية جهدهم؛ فيخضعون للتسليم.

٤- تنميق القول وتزيينه والاتساع فيه، ((بأن يورد لبسيط القول والتوسعة فيه، إما بمدح كلامه، واستجادة مذهبه؛ وإما للتعجب ممن ينكر مأخذه؛ وذلك من خلال الأمثلة

---

١. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٠.
٢. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٢٩.
٣. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٠.
٤. المصدر السابق، الصفحة نفسها.
٥. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٣٢.
٦. ينظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

والاستشهاد بأقاويل الناس، وأما بالتصرف في تبديل العبارات للبيان والفصاحة، بأن يعبّر عن قضية واحدة بعبارات مختلفة))[١].

وهذا التصرف والاتساع قد يكون بشيئين:

الأول: الاستقراء: وهذا الاستقراء المستعمل هنا يرد في حالين:

أ- إذا كانت المقدمة كلية ظاهرة بنفسها، غير محتاجة إلى الاستقراء وأردنا أن نسأل عنها؛ بأن نستعمل بدلها المقدمات الجزئية التي تحيط بها هذه المقدمة. ومثاله: إذا أردنا السؤال أليس الحاذق في كل صناعة هو الأفضل، قلنا: أليس الفارس الحاذق الفروسية هو الأفضل وكذلك الملاح الحاذق في ملاحته، وكذلك الطبيب الحاذق في طبه،...الخ[٢].

ب-المقدمة هنا ظاهرة بيّنة ولكنها مع مقدمات سواها داخلة تحت مقدمة كلية محيطة، فالسؤال يكون عنها مع المقدمات الجزئية التي هي داخلة معها تحت المقدمة الكلية، مثاله: أليس الطبيب الحاذق هو الأفضل، على مثال ما عليه الفارس الأحذق والملاح الأحذق، فإن هذه كلها تحت مقدمة واحدة – وهي أن الأحذق في كل صناعة هو الأفضل[٣].

الثاني: القسمة للأشياء المتناسبة وهي تكون بوجهين أيضاً:

أ- أن تستعمل في محمول المقدمة المراد تسلّمها، ومثاله: أن نسأل هل علم النفس أشرف من علم رفع الأثقال، ثم نزيد لذلك: لأن الأشرف في العلوم يقال إما من جهة شرف الموضوع، وإما من جهة وثاقة البراهين. فلو تمَّ السكوت عن التقسيم لكانت المقدمة ظاهرة بنفسها[٤].

ب-أن تستعمل في الموضوع، ومثاله: أن نسأل بدل قولنا: أليست المتقابلات علمها واحد، فنقول: أليست المتقابلات منها المتضادات ومنها المضافات ومنها الملكة والعدم ومنها الإيجاب والسلب وكل هذه علمها واحد[٥].

إن استخدام الاستقراء والقسمة من أجل تنميق القول والتوسع فيه نسبته ((إلى المقدمات الضرورية – النافعة في إبطال الوضع– كنسبة الألوان الرائقة والتزاويق إلى الأمور الضرورية من

---

١. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٠٣-٣٠٤.
٢. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٠-٢١١.
٣. ينظر:المصدر السابق، الصفحة نفسها.
٤. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٠-٢١١.
٥. ينظر: المصدر السابق، ص٢١٠-٢١١.

المساكن والملابس وغير ذلك، فكما أن الإنسان يستريح إلى هذه ويلتذ بها؛ كذلك الأمر في القول))[١].

٥- إيضاح القول وتبيينه ، ويتم ذلك بالأمثال من جهة وبالمحاكاة والتخييل من جهة أخرى:

أولاً: البيان بالأمثال: إن ((الأمثال هي جزئيات الكلي الذي تؤخذ في تفهيمه وتبيينه.. وتستعمل في صناعة الخطابة لإيقاع التصديق. وأما في هذه الصناعة فللتفهيم فقط))[٢]، والأمثال وإن كانت أقرب إلى ذوق عامة الناس، إلا أن المثال يُقرّب من جهة ويبعد من جهة أخرى، ومن هنا قيل: إن المناقشة في الأمثلة ليست من دأب المحصلين.

ثانياً: البيان بالمحاكاة والتخييل: بأن تأخذ أموراً لا تكون جزئيات للشيء ولا كليات له، وإنما (تحاكيه وتخيله) فقط، كقول أرسطو نقلاً عن ابن رشد: ((وان كان يسيرا لا يشعر به، فإنه يؤول خطأ كبيرا بمنزلة من أخطأ في مبدأ الطريق وحاد عنه على شكل مثلث، فإنه لا يزال يبعد عن الطريق حتى يكاد يبعد عنه بعداً لا نهاية له))[٣]،. فههنا تمت عملية بيان الخطأ في مبادي العلوم بالخطأ في مبادئ السير على الطريق، والمحاكاة والتخييل إن كانا يستعملان في الصناعة الشعرية لإيقاع التصديق ، فإنهما يستعملان في الجدل للتفهيم والبيان فقط[٤].

وفي ذلك كله يقول أرسطو: ((أما في تنميق القول وتحسينه، فقد ينبغي أن نستعمل الاستقراء وقسمة الأشياء المتجانسة...، فإن هذه الأشياء وما يجري مجراها إنما تحسن القول وتنمقه فقط، وليس فيها شيء يحتاج إليه ضرورة في إظهار النتيجة. وأما في باب إيضاح القول وتلخيصه فقد يجب أن يؤتى بمثالات وألغاز وأن تكون المثالات خاصية...))[٥].

هذا جملة ما قاله أرسطو وتابعه شراحه من الفلاسفة المسلمين في المقدمات والوصايا التي من الخارج، وقد يرد أن بعض هذه المقدمات سوفسطائية وخطابية؛ فيجيب عن ذلك ابن سينا بقوله: ((وذلك لأن المواضع السوفسطائية ربما احتيج إليها في الجدل؛ إذا تنكد المجادل فجعل

---

١. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٢.
٢. المصدر السابق، ص٢١٢.
٣. المصدر السابق، ص٢١٢-٢١٣.
٤. ينظر: النقاري، حمّو: منطق الكلام، ص٢٦٠.
٥. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٣٣-٧٣٤.

لا يسلم بالمشهورات، حتى يرخص له أن يغالط المتنكد باشتراك الاسم، ولولا ذلك لما كان رخص في الجدل أيضاً أن يحتال في إخفاء النتيجة ليسهل به تسلّم المقدمات))[١].

٦- ومن الوصايا الهامة للسائل التي تعرض لذكرها أرسطو هو استعمال القياس والاستقراء في الجدل وأحوالهما بما يناسب العملية الجدلية.

يذكر أرسطو عدة أمور ينبغي للمجادل ألا يغفل عنها:

أولاً: أن يكون القول مناسباً للمؤهلات المتوافرة في المخاطب؛ فإن كان من عوام الجدليين، فاستعمل معه الاستقراء، وإن كان من المهرة في الجدل فاستعمل معه القياس.[٢].

فاستعمال الاستقراء يكون مع عوام الجدليين، لأنه الأشهر في حق العوام ((إن إذعانهم للاستقراء أكثر إذ كانت جزئياته محسوسة والمحسوس أعرف عند العامة))[٣].

ولاستعمال الاستقراء في المجادلة ينبغي على المجادل أن يدل على الكلي الذي يعمها، فينبغي مطالبته بالحجة في مناقضة ذلك الكلي على طريق السؤال في أن ((يبيّن في أي الأمور ليس الأمر كما أستقري))[٤].

أما استعمال القياس مع مهرة الجدليين، لأن الأشهر في حق المعتادين للجدل ((أنهم يدفعون المحسوس...، لأن المقاييس عندهم أشهر))[٥]، وينبغي للسائل عند استعمال القياس ملاحظة عدة أمور:

أ- أن يتحرّى ((من صنفي القياس المستقيم دون قياس الخلف))[٦]، والسبب في ذلك أن الأمر في هذه الصناعة في هذا الشيء، بخلاف الأمر في صناعة البرهان، لأن وثاقة البرهان واحدة في القياسين، وأما في هذه الصناعة فليس الأمر كذلك، وذلك أن قياس الخلف ينتج بالسوق إلى الكاذب الذي هو نقيض ما قصد إنتاجه، وقد يتفق أن يكون النقيضان هنا مشهورين فلا يسوق إلى الشنيع، والشنيع في هذه الصناعة الذي يقوم

---

١. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٠٤.
٢. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٣٤.
٣. المصدر السابق، ج٣، ص٧٣٥. وينظر أيضاً: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٣.
٤. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٤.
٥. المصدر السابق، ص٢١٥.
٦. المصدر السابق، ص٢١٦.

مقام الكاذب في صناعة البرهان، والشنيع الذي لا يجد المجيب دفعا فيه، هو الشنيع البيّن الشناعة[١].

فقياس الخلف إذن لا يفيد استعماله في الجدل بسبب أن الكذب الناتج فيه، إن لم يكن في غاية الظهور كان للمخاطبين بذلك القياس؛ أن يقولوا أن ذلك ليس محالاً، فلا يحصل للسائل (القائس بالخلف) الأمر الذي يقصده[٢]، وهو إبطال الوضع .

ب–ألا يأتي السائل بنتيجة القياس على جهة السؤال، ((بل على أنها لازمة عما تُسلّم من المقدمات))[٣].

ج– أن يحرص السائل على أن تكون المقدمات التي تسلّمها لأجل القياس في الغاية من الشهرة، ومما تشنع معاندته، ومما تعسر معاندته أيضاً لقلة وجود معانده، أو لأنه ليس له معاند[٤].

فإذا كابر المجيب وجحد هذه المقدمات التي يريد السائل أن يتسلّمها منه، والتي تكون في الغاية من الشهرة، ومما تشنع معاندته فينهره ويوبخه لذلك[٥].

٧– أن يكون السائل عالماً بأصناف الأوضاع العسيرة التي يسهل حفظها على المجيب من جهة، والتي يعسر إبطالها لعسر الحجج التي تناقضها، وعسر معاندتها من جهة أخرى وهي أربعة أصناف:

أولا : مبادئ المعارف الأولى في الصنائع:[٦]

فمن يريد أن يبيّن أن شيئاً محمول على المبدأ، فيحتاج قبل ذلك أن يتسلّم بالسؤال حد المحمول، وتسلّم الحدود أمر صعب لكثرة ((ما يحتاج السائل أن يسلّم له المجيب من وجود الشرائط المشترطة فيه– الحد–...فيصير ذلك سبباً إلى أن يعثر المجيب منها على معاندات كثيرة، ولذلك كان إبطاله أسهل من إثباته)) [٧]، ومعلوم أن الذي يريد إثبات الحد هنا هو السائل وليس المجيب.

---

١. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة،ج٣، ص٧٣٦. وينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٠٥. وينظر أيضاً: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٧.
٢. ينظر: المصدر السابق، ص٧٣٧. وينظر أيضاً: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٧.
٣. ينظر: المصدر السابق،نفس الصفحة. وينظر أيضاً: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٧.
٤. ينظر: المصدر السابق، ص٧٣٩. وينظر أيضاً: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٨.
٥. ينظر: المصدر السابق، ص٧٤٠. وينظر أيضاً: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٩.
٦. ينظر: المصدر السابق، ص٧٣٨. وينظر أيضاً: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٨.
٧. ينظر: المصدر السابق، ص٧٤٠. وينظر أيضاً: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٨.

ثانياً: الأمور المتأخرة البعيدة عن المبادئ الأولى:

وهو صنف يعسر إبطاله بسبب أن الأمور المتأخرة البعيدة((تتبيّن بمقدمات كثيرة))، كثرة متناسبة طردا مع درجة الابتعاد عن المبادئ الأولى، وبالتالي فإنه يعسر على السائل تسلّمها وهي بهذه الكثرة، كما أن المجيب لا يعدم فيها ما يسهل عليه عناده[١].

ثالثاً: الأشياء القريبة من المبدأ:

وهو صنف يعسر إبطاله بسبب قلة المقدمات المستعملة فيه، وذلك لقربه من المبدأ، وبالتالي كان هذا القرب حائلاً دون استعمال آلية الإخفاء التي يوصى بها المجادل، فلا يتهيأ للسائل أن يستعمل فيها من الإخفاء ما يتهيأ له في الأمور التي بعدت عن الأوائل[٢].

رابعاً: الأشياء التي العبارة عنها باسم مشترك أو اسم مستعار[٣]:

وهذا الصنف يعسر أبطاله؛ ((لأنه لما لم يمكن أن يعطى اللفظ المشترك معنى واحداً بعينه، أشكل إلى أي معنى يتوجه الإثبات والإبطال، فإن تسلم السائل منها معنى نافعاً له، قال المجيب له: لم أرد ذلك المعنى الذي فهمت والحدود التي تقال باشتراك أو باستعارة لهذا السبب هي مما يعسر إبطالها))[٤]، والسائل بعد أن تتوضح لديه هذه الأصناف الأربعة، يمكنه أن يستفيد يستفيد منها إن واجهه وضع عسير الإبطال، فإن كان العسر راجعا إلى التحديد فيشرع أولا بتحديده، وان كان راجعا إلى اشتراك الاسم ؛ فعليه أن يعمد أولا إلى تقسيم ما يدل عليه اللفظ، وإن كان سبب العسر كثرة المقدمات فعليه أن يأتي بها كلها ولا يهمل واحدة منها[٥].

٨- على السائل إذا انتهى إلى مطلوبه من الاستلزام لنقض وضع الخصم فعليه أن يعبّر عنه بأسلوبٍ قوي الأداء، لا يشعر بالشك والترديد، ولا يلقيه على سبيل الاستفهام، فإن سبيل الاستفهام هنا يضعف أسلوبه، فيفتح به للخصم مجالاً لإنكار الملازمة أو إنكار المشهور، فيرجع الكلام من جديد ، وقد يشق عليه أن يوجه هذه المرة أسئلة نافعة في المقصود؛ فيغلب على أمره[٦].

٩- أن يفهم نفسية الجماعات والجماهير من جهة أنها تنساق إلى الإغراء، وتتأثر ببهرجة الكلام حتى يستغل ذلك للتأثير فيها، وينبغي له أن يلاحظ أفكار الحاضرين ويجلب

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ص٧٤١. وكذا ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٩.
٢. ينظر: المصدر السابق، ص٧٤٢. وكذا ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٢٠.
٣. ينظر: المصدر السابق، ٧٤١. وكذا ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٩.
٤. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢١٩.
٥. ينظر: المصدر السابق، ص٢٢٠.
٦. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٤٦.

رضاهم بإظهار أن هدفه نصرتهم وجلب المنفعة لهم، ليسهل عليه أن يجرهم إلى جانبه فيسلّما في تسليم ما سلموا به، فيستطيع بهذا قهر خصمه، لأن مخالفة الجمهور فيما اتفقوا عليه أمامهم يشعر الإنسان بالخجل والخيبة.

١٠-وهو آخر وصايا السائل؛ إذا ظهر على الخصم العجز عن جوابه وانقطع عن الكلام، فلا يحسن منه أن يلح عليه أو يسخر منه أو يقدح به، بل لا يحسن أن يعقبه بكل كلام يظهر مغلوبيته وعجزه، فإن ذلك قد يثير الجمهور نفسه ويسقط احترامه عندهم، فيخسر تقديرهم من حيث يريد النجاح والغلبة[١].

بعد كل ما تقدّم بقيّ لنا أن نعرف من هو السائل الحذق والمجيد على حد تعبير أرسطو ، ولنورد نصه ختاماً لأدب السائل: ((أما ما يفعله المجيد للسؤال فهو أن يهيئ الكلام تهيئة يقود بها المجيب إلى القول بالأشياء التي ليست محمودة أصلاً من الأشياء التي هي ضرورية للأمر الموضوع))[٢].

١. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٤٧.

٢. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ٧٤٣.

المبحث الثالث: أدب المجيب ووصاياه

إن المجيب –كما قدمنا– مدافع عن مهاجمة خصمه السائل، والمدافع –غالباً– أضعف كفاحاً من المهاجم ، وأقرب إلى المغلوبية، فمن الواضح أن مناورة السائل المهاجم دائماً أقوى من مناورة المدافع؛ لأن المبادرة –في النتيجة– بيد المهاجم، وإن المدافع لا يعلم من أين يبدأ المهاجم هجومه بالأسئلة، ولهذا قد يغلب على أمره، فإن المجيب المدافع الذي لا يعلم من أية جهة يشن عليه الهجوم يكون دفاعه ضعيفاً، ويحتاج إلى نباهة عالية.

ويعلل الشيخ المظفّر ذلك بقوله: ((لأن المبادأة بيد المهاجم، فهو يستطيع أن ينظّم هجومه بالأسئلة كيف يشاء، ويترك منها ما يشاء، والمجيب على الأكثر مقهور على مماشاة السائل في المحاورة))[١].

والمجيد للجواب والحاذق هو: ((أن يكون ما يظهر أنه يلزم من المحال والشناعة لم يأت من جهته في نفسه، وإنما من قبل الوضع، وذاك أن الخطأ في أن يوضع أولاً ما لا ينبغي أن يوضع هو غير الخطأ في أن يضع واضعٌ شيئاً ما، ولا يحفظه كما ينبغي))[٢].

ويزيد ابن سينا على ما ذكره أرسطو في المجيب الحاذق توضيحاً وإضافة بقوله:((والمجيد للجواب يكون مجيداً من جهتين، إما من جهة فعل أو من جهة قدرة، والذي من جهة الفعل أن يكون ممتنعاً من تسليم ما ليس بمشهور ومسلماً لما هو مشهور، والذي من جهة القدرة، فهو إما باعتبار الانقطاع والالتزام أو باعتبار الجدال))[٣].

ويفصّل بعد ذلك ما ذكره مجملاً فيقول: ((وإنما يكون مجيداً باعتبار الالتزام، أن يكون الالتزام لا يأتيه مناقضة، بل إذا سئل عن طرفي النقيض ليتسلّم عنه المقدمات للقياس المسوق نحو مقابل وضعه، قال: إني إن سلّمت هذا لزمني، وإن لم اسلّمه لم يلزمني، لكني اؤثر منقبة الجميل من تسليم المحمود على مثلبة القبيح من الانقطاع، فلأن اسلم المحمود ويلزمني آثر عندي من أن لا اسلم المشهور، ولي ذلك، ويكون جملة غرضه أن يعلم الإلزام لضعف حفظه لا لضعفه))[٤]، وهو توضيح لقول أرسطو المتقدّم بأن يكون من جهة الوضع وعدم حفظ الوضع.

وقد ذكر المناطقة أن المجيب باعتبار ما يجيب به، أما أن يكون على سبيل التعليم وأما على سبيل الجدل وأما على سبيل الارتياض وأما على سبيل المغالبة والمخاصمة، وتختلف المقاصد بحسب اختلاف ما تقدّم، فإن المعلم يدري ماذا يقول ولماذا يقول والمتعلم قد لا يدري،

---

١. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٤٧.
٢. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٤٣.
٣. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٢٠.
٤. المصدر السابق، ص٣٢٠-٣٢١.

فالسائل يدري ما يريد بسؤاله والمجيب قد لا يدري[١]، والجدلي المرتاض هو الذي يقصد بالوصايا ههنا؛ وهو الذي غرضه الارتياض بهذه الصناعة وتوطئة المطلوب الذي يتكلمون فيه نحو العلم البرهاني لا الذين غرضهم الغلبة[٢]، والمرتاضين بالجدل هم الذين قصدهم أرسطو بما تقدم بالسائل الحاذق المجيد والمجيب الحاذق المجيد.

وأما من كان غرضه المجاهدة والمغالبة؛ فإن السائل غرضه أن يبطل الوضع وأن يظهر من أمره أنه قد أبطله بأي وجه اتفق، وغرض المجيب ضد ذلك فلذلك في المخاطبة ربما جحد المجيب المشهورات وتصعّب في تسليم ما لزمه تسليمه[٣].

((وأما الذين مقصدهم العلم والتعلّم، فإنما غرض المعلم أن يحصل العلم للمتعلّم، وذلك بعينه غرض المتعلّم وذلك يكون بالأمور الصادقة))[٤].

على ما تقدّم بيانه فإن السائل القاصد لإبطال الوضع لا يبادر، كما رأينا، إلى إنشاء تدليل يبطل به الوضع، ولكنه يبتدئ بأن يتسلّم بالسؤال من المجيب ما يراه صالحاً من المقدمات لإنشاء تدليله المقصود، وذلك مقدمة مقدمة، وعلى المجيب المجيد لفعل الجواب أن يجعله غير عائد على وضعه بالإبطال، أي استخداماً يحوله المجيب إلى مشاركة تتوخى مقاومة كل ما من شأنه أن يبطل الوضع بدل المشاركة بالتسليم بما يبطل الوضع كما يريد ذلك السائل[٥].

إن أفعال المجيب الجدلي تكون استجابة لأفعال السائل، ولما كانت استجابة المجيب إما أن تكون لسؤال التسليم، وإما استجابة لفعل التدليل الذي ينجزه السائل المبطل، فإن القواعد والآداب التي على المجيب اتباعها تكون منقسمة إلى:[٦]

١- آداب وضوابط تسليم المقدمات.

٢- آداب وضوابط النظر في استدلال السائل.

ولما كان التدليل الجدلي نوعين قياسي واستقرائي، فإن الضوابط للاستجابة نوعان أيضاً[٧]:

أيضاً[٧]:

---

١. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٤٤. وكذا ينظر :العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص٣٦٣. وينظر أيضاً: البغدادي،أبو البركات: الكتاب المعتبر في الحكمة، ج١، ص٢٥٩.

٢. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢٢٢.

٣. ينظر: المصدر السابق الصفحة نفسها.

٤. ينظر: المصدر السابق الصفحة نفسها.

٥. ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣٠٢-٣٠٣.

٦. ينظر:المصدر السابق، ص٣٠٢.

٧. ينظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

١- ضوابط الاستدلال القياسي.

٢- ضوابط الاستدلال الاستقرائي.

وعليه يكون الكلام في هذا المبحث على مطلبين:-

المطلب الأول: آداب وضوابط تسليم المقدمات.

ولكي تكون المشاركة، من جهة المجيب، مفيدة في حفظ الوضع، يوصى المجيب-على ما ذكره أرسطو ومن تابعه- باحترام سبع قواعد رئيسة:[١]

١- اعط واعترف وسلّم بما هو محمود ومشهور، وذلك إن كان لا ينتفع به السائل.

٢- اعط واعترف وسلّم بما هو غير محمود وغير مشهور، وذلك إن كان لا ينتفع به السائل، وعليك أيضاً أن تنتبه إلى أن ما أعطيته وسلّمت به غير محمود لئلا يظن بك أنك تسلّم بما خفي عليك صدقه وشهرته.

٣- اعط وسلّم بما هو لا مشهور ولا غير مشهور، وذلك إن كان مما لا ينتفع به السائل، ولا تخبر بشيء، فلست مطالباً بأن تبيّن أنه لا مشهور ولا غير مشهور.

٤- لا تجحد المشهور حتى وإن كان السائل منتفعاً به لأن جحد المشهورات ليس من فعل المجيب المجيد للجواب، وسلم به بعد أن تُخبر بأنه((يلزم عن تسليمه إبطال الوضع))، فتبرأ بهذا((من أن يظن بك أن التقصير إنما أتى من قبلك لا من قبل الوضع نفسه، كما يفعله الطبيب عند العلة المستعصية من أن يتقدم فيخبر أنها لا تبرأ، وأن التقصير ليس هو من قبل علاجه))[٢].

٥- لا تسلّم ولا تجحد ما هو لا محمود ولا غير محمود، إن كان السائل ينتفع به، ونبه على أن لذلك (غناءً في النتيجة)، أي على أن التسليم يؤدي إلى إبطال الوضع.

٦- إن سئلت أمراً له غناءً في النتيجة، إلا أنه شنيع فلا تسلمه وذلك لخساسة القياس الذي يلزم عن استخدام الشناعة، وأخبر بأنك لو سلّمت به للزم عن ذلك إبطال الوضع.

٧- إن كان في السؤال لفظ بيّن الدلالة إلا أنه مما يقال على أنحاء شتى، فعليك بالتأمل، هل جميع الأشياء التي يقال عليها المحمول صادقة على الموضوع إن كان الموضوع يقال على معنى واحد، أو هل المحمول صادق على جميع المعاني التي يقال عليها الموضوع، إن كان المحمول يقال على معنى واحد، أو هل المعاني جميعها التي يقال

---

١. ينظر: ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٤٥-٧٤٦. وينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣١٥. وكذا ينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢٢٣-٢٢٤.وينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣٠٣.

٢. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٢٤.

عليها المحمول صادقة على جميع المعاني التي يقال عليها الموضوع، إن كان كلاهما-المحمول والموضوع- يقالان على معانٍ كثيرة....، فإن وجدت الأمر فيها بأحد هذه، أجبت فيها بنعم أو بلا[١].

وإن كان فيها معنى صادق في حال وكاذب في أخرى، فينبغي أن تقسم المشترك إلى جميع معانيه، وتبين الصادق منها من الكاذب ، وذلك من قبل أن تنتج النتيجة من قبل السائل، فإن أخرت التقسيم إلى حين إنتاج النتيجة ظن بك أنك لم تفهم أن الاسم مشترك. وإن وقع أنك لم تُخبر ولم تبيّن أن الاسم مشترك؛ وسلمت بالمسؤول عنه وهو مشترك، فبني عليه السائل نتيجة المبطلة للوضع ، فيحق لك دائما أن تعرّف السائل أن الذي سلمته لم يكن المعنى الذي فهمه السائل عنه فأنتج عنه النتيجة[٢].

وللوقوف على هذه الضوابط والقواعد لا بد من حصرها في: أما أن يكون الوضع المراد إبطاله وحفظه وضعاً مشهوراً على الإطلاق أو مشهوراً عند طائفة معينة أو لا مشهورا إطلاقاً أو هو لا مشهور ولا غير مشهور فيكون الكلام في أربعة أصناف:

الصنف الأول: الوضع المشهور على الإطلاق إبطالاً وحفظاً:-

إذا كان الوضع مشهوراً على الإطلاق، فإن التدليل عليه لإبطاله سيكون تدليلا لمقابله، ويقابل المشهور على الإطلاق الشنيع، وعليه فإن قياس القائس سيكون إنتاجاً لما ليس بالمشهور، وهذه الغاية هي التي سيتوخاها من أسئلته إذ بواسطتها سيريد تسلم مقدمات تنتج له أمراً ليس مشهوراً يكون مقابلاً للوضع المشهور الذي انتصب لإبطاله، وبصحة إنتاجه لغير المشهور يتسنى له إبطال المشهور، والمقدمات النافعة في الإنتاج، من شرطها كما رأينا، أن تكون أعرف من النتيجة وأبين منها، وبالتالي لمّا كان الإنتاج هنا إنتاجاً للشنيع فإن ما سينتفع به القائس هو[٣]:-

- المقدمة الشنيعة من جهة، وذلك لأن المقدمة المشهورة لن تنتج له نتيجة شنيعة.
- مقدمة شنيعة أكثر من شناعة النتيجة من جهة أخرى، وذلك لأن المقدمة ينبغي أن تكون أكثر شناعة من شناعة النتيجة، وأعرف منها في الشناعة.

---

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٤٥-٧٤٦. وينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣١٥. وكذا ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢٢٣-٢٢٤. وينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣٠٣.

٢. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٢٣-٢٢٤. وينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣٠٣.

٣. ينظر: المصدر السابق، ص٢٢٤.

فينبغي على المجيب المحافظ أن:-

١- يسلّم المقدمات المشهورة، لأن المشهور لا ينتج الشنيع بالذات فإن أنتجه بالعرض، كان للمجيب أن ينهره .

٢- ولا يسلّم الشنيعة التي ليست في الغاية إلا اذا كانت شنعتها دون النتيجة، لأنه إن أنتج عنها شنيعاً ما مقابلاً للوضع كان له أن ينهره، إذ ما ينتج الشنيع يجب أن يكون أعرف في الشنعة[١].

الصنف الثاني: الوضع المشهور عند طائفة ابطالاً وحفظاً:-

إذا كان الوضع المشهور مشهوراً عند طائفة دون أخرى، فإن التدليل عليه لإبطاله سيكون تدليلاً لمقابله، ومقابله هو الشنيع عند تلك الطائفة، وعليه كان على المجيب ليحفظ وضعه المشهور شهرة إضافية، ألا يسلم بما يسأل إن كان شنيعاً عند الطائفة التي اشتهر لديها الوضع الذي انتجب لحفظه، وليسلم بالأمور الأخرى التي يسألها السائل لأنه لم يستفيد منها [٢].

الصنف الثالث: الوضع اللامشهور إبطالاً وحفظاً:-

إذا كان الوضع غير مشهور فإنه سيكون وضعاً شنيعاً، والوضع الشنيع نوعان: الشنيع على الإطلاق والشنيع الإضافي؛ أما بالإضافة إلى طائفة، وأما بالإضافة إلى إنسان بعينه، وعليه فإننا أمام نوعين من الشناعة:-

النوع الأول: الوضع الشنيع على الإطلاق إبطالا وحفظاً:-

إذا كان الوضع شنيعاً بإطلاقٍ، فإن التدليل عليه لإبطاله سيكون تدليلا لمقابله، ومقابله هو المشهور على الإطلاق، أو المشهور الإضافي، ونعلم مما سبق كيف يكون التدليل للمشهور على الإطلاق، فهو يتم بمقدمة مشهورة على الإطلاق، أما التدليل للمشهور الإضافي فيمكن إن يكون بالشنيع الذي لا يكون بشناعة مطلقة ولكن بشناعة جزئية يوجد معها حمد ما، فهذا النوع من الشنيع يمكن أن ينتج المشهور الإضافي أي ما له حمد ما[٣].

على ما تقدّم كان على المجيب ليحفظ الوضع الشنيع على الطلاق، ألا يسلم ما هو مشهور على الإطلاق، لأنه ينتج ضد ما وضع ، وكذلك لا ينبغي أن يسلم ما هو شنيع ما، وذلك أنه اذا سلّم من المقدمات ما ليس بشنيع على الإطلاق ففيها حمد ما وشهرة، وهي تنتج ما له حمد ما، وما له حمد ما فقد يقابل الشنيع بإطلاق، إلا أنه ينبغي للمجيب أن يلتفت إلى مثل

---

١. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٢٤.

٢. ينظر:المصدر السابق، الصفحة نفسها.

٣. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٤٥-٧٤٦.وينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢٢٥.

هذه المقدمات، فإن كانت في الشنعة دون النتيجة فلا ينبغي أن يسلمها، لأنه إذا كان كذلك كانت أحمد من النتيجة، وتلك شريطة القياس الفاضل الذي لا يلحق السائل فيه انتهار من المجيب، وإن كانت في الشنعة أكثر من النتيجة فهي أقل حمداً، فليس عليه شيء أن يسلمها، لأنه إن أنتج منها السائل نتيجة لها حمد ما تقابل وضعه، فله أن ينتهره لكون النتيجة أشهر من المقدمات[١].

وأما التي ليس عليه في تسليمها شيء فهي المقدمات الشنيعة بإطلاق، لأنه إذا أتى بالقياس لا ينتج إلا شنيعا، وإن أنتج غير ذلك كان له -أي المجيب- أن ينتهر السائل؛ فإنه ليس ذلك ممتنعاً، لكن ذلك بالعرض كما قد ينتج عن المقدمات الكاذبة نتيجة صادقة[٢].

نفهم مما تقدّم أن الذي ينبغي ألا يسلّم هو:

١- المشهور على الإطلاق.

٢- الشنيع الإضافي الذي يكون في الشناعة دون شناعة النتيجة، أما الباقي فلا ضير في التسليم به.

النوع الثاني: الوضع الشنيع الإضافي إبطالاً وحفظاً:-

إذا كان الوضع شنيعاً شناعة إضافية عند طائفة أو عند إنسان بعينه، فإن أبطاله سيكون بإثبات مقابله ومقابله هو إما المشهور عند تلك الطائفة أو عند ذلك الإنسان، وإما المشهور على الإطلاق[٣].

وعليه ينبغي: ((إن كان الوضع شنيعاً عند طائفة ما أو إنسان ما.. ألا يسلّم ما هو محمود عند تلك الطائفة أو ذلك الإنسان سواء كان محموداً عند الجميع أو لم يكن محموداً، لأنه ينبغي أن يكون وضعه لجميع ما يضعه أو نفيه له بحسب ذلك الرأي))[٤].

الصنف الرابع: الوضع اللا مشهور واللا غير مشهور إبطالاً وحفظاً:-

إن كان الوضع لا محموداً ولا غير محمود، فالظاهر أن النتيجة التي يروم السائل إنتاجها تكون على هذه الصفة، فينبغي أن يسلّم- المجيب- له ما هو محمود أو شنيع، ولا يسلم له ما

---

١. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٢٥. وينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣٠٤.

٢. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. وينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣٠٤.

٣. ينظر: المصدر السابق،ص٢٢٥-٢٢٦.

٤. المصدر السابق، ص٢٢٦.

هو لا محمود ولا غير محمود، فإنه إن أنتج له ما هو لا محمود ولا شنيع مما هو محمود أو شنيع كان للمجيب أن ينتهره [١].

المطلب الثاني: آداب وضوابط النظر في استدلال السائل:

ذكرنا في ما تقدم إن التدليل الجدلي نوعان، قياسي واستقرائي، فإن الضوابط للاستجابة نوعان أيضاً:

١-ضوابط الاستدلال القياسي وتكون هذه الضوابط على قسمين،قسم في مادته وقسم في صورته.

٢-ضوابط الاستدلال الاستقرائي.

فالكلام في ما ينبغي للمجيب من ضوابط ووصايا على ما ذكره أرسطو في منطقه ووسعه وشرحه ابن سينا وابن رشد وغيرهم من فلاسفة المسلمين هي:

النوع الأول: ضوابط الاستدلال القياسي: وهو على قسمين:

القسم الأول: ضوابط الاستجابة لقياس السائل من حيث مادته:-

وهي ضوابط لامتحان مادة القياس الجدلي سواء كانت في أدلته أو في مدلوله، فيكون القياس فاسداً من جهة مادة أدلته ومقدماته في الحالات الخمس التالية:[٢]

١-أن تكون مقدماته كاذبة.

٢-أن تكون مقدماته شنيعة.

٣-أن تكون المقدمات تحتاج من البيان أكثر مما تحتاج إليه النتيجة، أي نحتاج في تبيينها إلى زمن أطول من زمن تبيين المطلوب.

٤-ان تكون المقدمات المستعملة في الاستنتاج كثيرة ومتعددة في حين يكون الاستنتاج بمقدمات قليلة ويسيرة أمرا ممكناً.

٥-ان تكون المقدمات المستعملة في الاستنتاج ليس هي التي سلمها المجيب بل تكون إما مما زاده السائل من عند نفسه أو نقصه.

أما ما يكون فاسداً من جهة مادة مدلوله فنتيجته في الحالات الثلاث التالية:

١- أن يكون منتجاً لغير المطلوب.

٢-أن يكون منتجاً بالعرض لا بالذات، وذلك حين يتم الاستدلال لنتيجة صادقة بمقدمات كاذبة(أو إحداها كاذبة)، أو لنتيجة مشهورة بمقدمات شنيعة(أو إحداها شنيعة) فيكون صدق النتيجة أو شهرتها إنما تم بالعرض لا بالذات، ونموذج هذا الإنتاج من المشهور الكاذب.

---

٥. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٢٦.

١. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. وينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣١١.

ومع ذلك قد يتسامح في الجدل مع هذا النوع من الاستنتاج لان هذا الضرب ليس هو من المقاييس الفاسدة في كل حال وبخاصة في هذه الصناعة وذلك انه قد يضطر الأمر ههنا إلى استعمال المقدمات الكاذبة متى اتفق ألا يوجد لذلك الأمر المطلوب مقدمات مشهورة إلا كاذبة.

٣-أن تكون النتيجة أشهر من المقدمات.

وعليه كان للمجيب الحق بتخسيس القياس الذي يلحقه فساد من الأنواع السابقة وبالتالي؛ على المجيب أن يدفع ويرد القياس الذي تكون حالته حالةً من هذه الحالات الثماني، ويكون بذلك(مبكتاً للسائل)[١].

القسم الثاني: ضوابط الاستجابة لقياس السائل من حيث صورته:-

وهي ضوابط الصورة والتأليف للقياس الجدلي من حيث كونه منتجاً بحسب قواعد الإنتاج في علم المنطق-حسب النظرية القياسية الأرسطية- وعليه إن أخل القائس بقاعدة من قواعد الإنتاج حق للمجيب أن يخسس ذلك القياس؛ وبالتالي:

((على المجيب أن يدفع ويرد القياس غير المنتج حقيقة، وان ظهر انّه منتج في الظن، ويكون بذلك مبكتاً للسائل))[٢]، وعلى المجيب أن يبدأ بالنظر إلى القياس؛ هل هو منتج أو غير منتج، فان كان غير منتج رد ودفع، وان كان منتجاً فلينظر، أهو منتج بالمطلوب أو غير المطلوب، فان كان منتجاً للمطلوب فلينظر؛ هل هو منتج له بالذات أم بالعرض، إن كان منتجاً له بالعرض رد ودفع وان كان منتجاً بالذات فلينتقل إلى تأمل النتيجة؛ فان كانت كاذبة علمنا أنفي مقدمات القياس ضرورة كذباً،وان كانت صادقة أمكن أن تكون مقدمات القياس كاذبة وصادقة؛ فان الصدق قد ينتج عنه الكذب، وحينئذ يجب أن نتأمل مقدمات القياس، فإن كانت كاذبة بطل القياس، وإن كانت صادقة؛ فلينتقل إلى النظر في استعمال هذه المقدمات، هل تم على الشرط الصناعي أم لا؟ أي هل القياس فاسد من جهة فساد مادة مقدماته أم لا؟[٣] .

النوع الثاني:- ضوابط الاستدلال الاستقرائي:-

يذكر الفارابي فرقاً بين نوعين من الاستقراء يسميهما؛ العلمي والجدلي يقول في ذلك:

((الاستقراء عسى أن يكون منه جدلي ومنه علمي، ويكون الجدلي لتصحيح المقدمة ولتبيين شهرتها أو صدقها، ويكون العلمي لتفهم معنى المقدمة الكلية فقط؛ لا لتصحيحها ولا لإيقاع

---

١. وينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣١٢.

٢. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٢٦.

٣. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٤٦.وينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٢٥.

التصديق بها، ولا لإبانة صدقها))[1] . وأنحاء استعمال الاستقراء في الجدل سبعة، مرّ ذكرها في المبحث الثاني الخاص بالسائل وهي:[2]

١- أنه يستعمل لأجل القياس، لتصحيح المقدمة الكبرى في قياسات الشكل الأول فإذا صحت ألفت إلى الصغرى فأنتجت النتيجة عند ذلك.

٢- أنّه يستعمل لتبيين شهرة المقدمات.

٣- أنّه يستعمل لأن يوقع التصديق بها للسامع.

٤- أنه يستعمل لتكثير القول وتنميقه.

٥- أنّه يستعمل لتفهيم القول، فالاستقراء يكثر مثالات الشيء الواحد فيجود به فهم الإنسان للشيء.

٦- أنّه يستعمل لإخفاء ما يتسلم من المجيب، فإذا سلم جزيئات الشيء فقد سلم الكلي.

٧- أنّه يستعمل أيضاً لتوثق من المجيب، لان المجيب أن اقر بجزيئات المقدمة الكلية، ثم طلب بتسليم تلك المقدمة، لم يمكن أن يروغ عنها فلا يسلمها إذ كان قد سلم جزيئاتها.

أما ضوابط استجابة المجيب لاستقراء السائل فهي[3]:

١- سلّم بجميع المقدمات التي يأخذها السائل، ولا تنكرها، لأن في إنكارها إنكارا للمحسوس.

٢- اجتهد في مناقضة الكلي الذي يروم السائل بيانه بأربعة أمور:

الأمر الأول: جحده والامتناع من التسليم به.

الأمر الثاني: وأيضاً بملاقاته بقول يناقضه، أي قول تبطله به، لأنك إن امتنعت من التسليم به دون أن تأتي بقول يعانده، كان ذلك منك (محكا وتعسفا وفعلا خارجا عن هذه الصناعة).

الأمر الثالث: لتكن مناقضتك مناقضة بالنقيض لا مناقضة بالضد، فعليك إن أتيت بقول يناقض المقدمة الكلية المثبتة بالاستقراء، ألا تأتي بقول يبطلها بالكلية، وهو الأبطال بالضد، بل تأتي بقول يبطلها إبطالا جزئياً وهو الأبطال بالنقيض، فان إبطال المقدمات التي هذا شأنها بالكلية شنيع، إذ يلزم عنه إنكار المحسوسات.

---

٤. الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل ، ص٤٠.

٥. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٤٦.وينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٢٥.وينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣١٢.

١. ينظر: المصدر السابق، ص٧٤٩. وينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، ص٢٢٨. وينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣١٣.

الأمر الرابع: إذ لم يستطع مناقضة الكلي فأقل ما ينبغي أن تفعله هو أن تأتي بقول يناقض النتيجة، التي رتبها السائل عند ذلك الكلي، وذلك أن المجيب إن هو لم يستطع الإتيان بإحدى المناقضتين، مناقضة المقدمة الكلية ومناقضة النتيجة، ومع ذلك لم يسلم للسائل بما سأله من المقدمات فانه سيكون اشد تعسفاً وأكثر مماحكة.

المبحث الرابع:- الآداب المشتركة للسائل والمجيب ومآل المقام الجدلي

يوصى الناظران اللذان يديران الكلام بينهما في أمور مشهورة، قصد طلب الصواب، أو قصد الارتياض، أو قصد المغالبة، أن يكونا(قويين) في إدارة الكلام عامة وفي تعاملهما مع الأمور المشهورة التي يتناظران فيها خاصة. وتتحصل بهما هذه القوة إن هما عملا بجملة من الوصايا توجه لهما لهذا الغرض[١] .

إن الغلبة وإن كانت غاية للمخاطبة الجدلية؛ فهي ليست غاية قصوى لها بقدر ما هي على حدّ تعبير الفارابي:((سبب وداعية إلى تجويد الأفعال التي تكون عنها الغلبة))[٢]؛ ذلك أنه كلما حصلت الغلبة وتحققت إلا وكانت سبباً لأن تعاود أمثال الأفعال التي بها كانت الغلبة، وكلما لم تحصل ؛ كان الطمع في تحقيقها سبباً لمعاودة تلك الأفعال وتجويدها والتزيد منها، فالغاية القصوى إذن من الرياضة الجدلية-التي مثلها مثل الصنائع الرياضية- هي تجويد الصناعة والتزيد من الارتياض وإعداد الأشياء التي تكون بها الغلبة والاستكثار منها، وبالتالي كان على المرتاض الجدلي- سائلا كان أو مجيباً- أن يعمل بجملة من الوصايا التي تعمل على توجيه الصناعة نحو الوجه الأكمل[٣].

وقد ذكرنا فيما مرّ وصايا السائل منفرداً وكذا المجيب بقي هناك وصايا مشتركة ذكرها أرسطو وفلاسفة المسلمين وهي محل البحث هنا.

إن الغرض المتوخى من الوصايا التي سنذكرها والتي ذُكرت، هو (إفادة القوة)، وإفادة القوة هذه في أمور ثلاثة هي:[٤]

---

١. ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣٢٢.
٢. الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل ، ص٣٩.
٣. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٣٢. وينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل ، ص٣٩.
٤. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. ينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢١٠.وكذا ينظر: حمو النقاري: منطق الكلام،ص٣٢٣.

١- امتلاك القدرة على التعامل مع أي وضع كان، مرة على جهة الإثبات، ومرة على جهة الإبطال، أي امتلاك القوة أن تتقلد القول في الوضع الواحد بعينه، مرة على جهة الجواب، ومرة على جهة السؤال.

٢- امتلاك القدرة على سهولة إثبات الأوضاع وإبطالها أي امتلاك القوة على سرعة عمل القياس، إما عند السؤال؛ وإما عند المقاومة.

٣- امتلاك القدرة على إجادة الفعلين السابقين، أي امتلاك القوة التي شأنها أن تفعل بها هذين الفعلين، بشكل جيد. وامتلاك القوة عند احد طرفي المجادلة بضميمة الوصايا السابقة في المبحثين السابقين يوصلنا إلى المآل والختام والنتيجة للفعل الجدلي الذي يمثل انتصار احد طرفي الجدال. فان كان النجاح نصيب السائل سمي المقام (تبكيتاً)، وهو نجاحه في إبطال الوضع على المجيب المنتهض لحفظه، وإن كان المقام يمثل فشل السائل في إبطال الوضع على المجيب ونجاح المجيب في فرض الوضع الذي يختاره لنفسه سمي المقام (عناداً).

وعلى ما تقدم يكون الكلام في هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول: الوصايا المشتركة للسائل والمجيب.

المطلب الثاني: مآل المقام الجدلي.

المطلب الأول: الوصايا المشتركة للسائل والمجيب:-

يذكر أرسطو وشرّاحه من الفلاسفة المسلمين عدة وصايا مشتركة بين السائل والمجيب في نهاية كتاب الجدل وهي[١]:

١- التعود على عكس المقاييس، وخصوصاً عكس القياس باستخدام النقيض وباستخدام الضد، وذلك بأن نأخذ مقابل النتيجة ونضيف إليها إحدى مقدمتي القياس فينتج بذلك نقيض المقدمة الأخرى، وبهذا التعوّد ينتفع كل من الذي يريد الأبطال والذي يريد الإثبات فضلاً عن المنفعة العامة المتجلية في تكثير الأقيسة.

أما المنفعة العامّة: فإن الإنسان بهذا التعود يقدر أن يأتي على الأمر الواحد بعينه بمقاييس كثيرة، وذلك بأن نأخذمرة نقيض النتيجة ومرة ضدها، ونضيف كل واحدة من هذه مرة إلى الصغرى ومرة إلى الكبرى.. وإنما يلزم متى أخذنا مقابل النتيجة وأضفنا إليها إحدى المقدمتين أن

١. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٣٢. وينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢٢٢. وينظر أيضا:ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء، ج٩، ص٣٤٠.وكذا ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٥٠. وكذا ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام،ص٢٥١.

ترتفع المقدمة الأخرى، لأن المقدمات متى وجدت وجدت النتيجة، فإذا ارتفعت النتيجة ارتفعت إما المقدمتان وإما إحداهما، وذلك بيّن مما قيل في المقدم والتالي في القياس الشرطي.

أما المنفعة في الإبطال: فإن السائل ينتفع بهذا الفعل بأن يبطل الوضع على طريق الخلف.

وأما المنفعة في الإثبات: فيتجلى ذلك في مقاومة المجيب للسائل، أي في مقاومة مقدمات القياس الذي يبطل به السائل الوضع، فالمجيب، بعكس المقاييس، يمكنه أن يثبت نقيض المقدمة التي يبني عليها السائل إبطاله.

٢- البحث السابق فيما يبطل به الوضع وما يبطل به إبطال الوضع: يوصى المجادل، بالنسبة لوضع من الأوضاع، أن يتقدم سلفاً بالبحث فيه عن أمرين معاً: عن القياس الذي يبطل به، وعن الأمور التي تبطل بها مقدمات ذلك القياس[١].

إن المناظر إن هو قام بهذا العمل وكانت له قدرة على تقلد الكلام في الوضع، إما على جهة السؤال؛ فهو عارف للقياس الذي يبطله، وإما على جهة الجواب؛ فهو عارف كيف تقاوم مقدمات القياس المبطل[٢].

٣- البحث السابق في قياس الوضع المثبت وقياس المبطل وفي الموازنة بينهما: وذلك بان يتقدم المناظر بالبحث سلفاً، في الوضع الواحد بعينه عن قياس يثبته، وقياس يبطله، ثم يقايس بين مقدمات القياس أيها كاذبة وأيها صادقة وأيها أكثر شهرة وأيها اقل شهرة [٣].

٤- الامتلاك سلفاً لمقاييس السائل الجمهورية التي يصعب إثباتها وإبطالها[٤]: بأن يكون للمناظر في الأمور التي ((يتعاطى الجمهور النظر فيها وتكثر فيها مخاطبة بعضهم بعضاً (قياسات عتيدة) أي قياسات معدة عنده سلفاً، وذلك لصعوبة وجود القياس عليها))[٥] .

٥- الامتلاك سلفاً للحدود المشهورة للأشياء التي تكون مبادئ وأصولاً في الصناعة التي تتم فيها العملية الجدلية، فإن كانت الصناعة (العلم الطبيعي)ينصح بالامتلاك السالف للحد المشهور لكل من (المادة) و(الصورة)، وإن كانت الصناعة (العلم العملي)، يوصى بالامتلاك السالف للتعاريف المشهورة لكل من الخير والشر[٦] .

---

١. ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام،ص٢٥٤.
٢. ينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢٢١.
٣. ينظر: المصدر السابق، ص٢٢٢.
٤. ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام،ص٢٥٤.
٥. ينظر: ابن رشد، ابو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢٢٢.
٦. ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام،ص٢٥٤.

٦- الامتلاك سلفاً لأصول إبطال الأوضاع وإثباتها في الصناعة التي تقع فيها المجادلة. فالذي يتعاطى صنعة الجدل يوصى ((بأن تكون له (عتيدة) الأشياء التي تجري من الصناعة مجرى الأصول والأسطقسات والمبادئ لسائر ما يستنبط منها))(١).

ويوصى المناظر أيضاً في هذه (العتيدة)، أن تكون من الكليات القريبة من الأوضاع الجزئية التي يقصدها، وذلك لأن هذه الكليات إن كانت في العموم كانت بعيدة عن الأوضاع المقصودة، وإن كانت بعيدة لم يستنبط عنها شيء بسرعة(٢).

٧- التمرن على التعميم والتخصيص، التركيب والتفريع:

وذلك بان يكون المرتاض ماهراً في:- (٣)

أ- تصيير الأقاويل الكثيرة قولاً واحداً بان يرقيها إلى الكلي الذي يعمها، ويقصد أعم كلي يقدر عليه، إذبه يكون الأمر على المجيب أشد خفاءاً، فيسلم بما يفيد في إبطال وضعه.

ب-تصيير القول الواحد أقاويل كثيرة بالقسمة والأمثال وتحليله الحدود، ويقصد التقسيم إلى أكثر الجزيئات، إذ به قد يظهر الكلي المجزأ متضمناً لما لا يمكن التسليم به.

٨- استخدام الاستقراء مع الذين قلّت رياضتهم في الصناعة الجدلية أو كان بهم نقص في فطرتهم، واستخدام القياس بأقاويله الكلية مع المرتاضين في الصناعة الجدلية(٤) .

٩- أن يكون ماهراً في عدّة أشياء: (٥)

أ- في إيراد عكس القياس، بأن يتمكن من جعل القياس الواحد أربعة أقيسة بحسب تقابل التناقض والتضاد.

ب- في إيراد العكس المستوي وعكس النقيض ونقض المحمول والموضوع. فان هذا يفيده في إيراد الحجج المتعددة على مطلوبه وإبطال مطلوب غيره.

١٠-أن يكون لسناً منطقياً يستطيع أن يجلب انتباه الحاضرين وأنظارهم نحوه، ويحسن أن يثير إعجابهم به، وتقديرهم لبراعته الكلامية، وكذلك أن يتخير الألفاظ الجزلة الفخمة،

---

٧. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٣٢. وينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢٢٢. وكذا ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام،ص٢٥٥.

١. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢٢٣.

٢. ينظر: أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، ج٣، ص٧٣٥.

٣. ينظر: ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل،ص٢٢٤. وكذا ينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام،ص٢٥٦-٢٥٧.

٤. ينظر: المصدر السابق، ص٢٢٤.

ويتجنب العبارات الركيكة العامية، ويتقي التمتمة والغلط في الألفاظ والأسلوب، للسبب المتقدم.

١١- أن لا يدع لخصمه المجال الاستقلال بالحديث، فيستغل أسماع الحاضرين وانتباههم له، لان استغلال الحديث في الاجتماع مما يعين على الظهور على الغير والغلبة عليه.

١٢- أن يتجنب عبارة الشتم واللعن، والسخرية والاستهزاء، ونحو ذلك مما يثير عواطف الغير ويوقظ الحقد والشحناء، فإن هذا يفسد غرض المجادلة التي يجب أن تكون بالتي هي أحسن.

١٣- أن لا يرفع صوته فوق المألوف المتعارف، فإن هذا لا يكسبه إلا ضعفاً، ولا يكون إلا دليلا على الشعور بالمغلوبية، بل الذي يجب عليه أن يلقى الكلام قوي الأداء، لا يشعر بالتردد والضعف والانهيار.

١٤- أن يتواضع في خطاب خصمه، ويتجنب عبارات الكبرياء والتعاظم والكلمات النابية القبيحة.

١٥- أن يتظاهر بالإصغاء الكامل إلى خصمه، ولا يبدأ بالكلام إلا من حيث ينتهي من بيان مقصوده، فان الاستباق إلى الكلام من الطرفين يربك سير المحادثة ويعقد البحث من جهة، ويثير غضب الخصم من جهة أخرى.

١٦- أن يتجنب -قدر الإمكان- مجادلة طالب الرياء والسمعة، ومؤثر الغلبة والعناد ومدعي القوة والعظمة، فانه لا يستطيع مع مثل هذا الشخص أن يتوصل إلى نتيجة مرضية في المجادلة.

ولو اضطر إلى مجادلة مثل هذا الخصم فلا ضير عليه أن يستعمل الحيلة في محاورته، ويغالط في حجته، بل لا ضير عليه في استعمال حتى مثل الاستهزاء والسخرية وإخجاله.

((والوصية الأخيرة لكل مجادل مهما كان أن لا يكون همه إلا الحق وإيثار الأنصاف وأن ينصف خصومه من نفسه، ويتجنب العناد بالإصرار على الخطأ، فانه خطأ ثان، بل ينبغي أن يعلن ذلك ويطلبه من خصمه بإلحاح حتى لا يشذ الطرفان عن طلب الحق والعدل والأنصاف))[١].

المطلب الثاني: مآل المقام الجدلي.

الانتهاءإلى مقام التبكيت أو إلى مقام العناد انتهاء إلى جواب الغلبة الذي كان كما رأينا ومرّ بنا، جزء من التفاعل النظري المخصوص بين السائل والمجيب.

---

١. المظفر، محمد رضا: المنطق، ج٣، ص٣٥١.

وفي هذا المطلب سوف نعرِّف التبكيت والعناد باعتبارهما المآل لعملية الجدل ونهاية الطريق الذي يمثل النجاح لأحد الأطراف المتجادلة:

أولا: المقام التبكيتي:[١].

وهو المقام الذي يمثِّل نجاح السائل في إبطال الوضع على المجيب المنتهض لحفظه.

إن السائل في هذا المقام يكون قد تهيأ له ، بعد أن تسلّم من المجيب الوضع بالسؤال، وبعد أن حصل ذلك الوضع مفروضاً بينهما، إبطال الوضع؛ وذلك لأنه حصلت لديه عدة أمور:-

١- نجح في أن يتسلم بالسؤال من المجيب المقدمات التي يرى أنها نافعة في إبطال ذلك الوضع مقدمة مقدمة.

٢- نجح في جمع جملة من المقدمات لا واحدة منها لا يسلم بها المجيب.

٣- نجح في انتقاء بعض من هذه المقدمات ليستدل بها بشكل مشروع لإبطال الوضع، فهو قد حصل عنده من المقدمات التي سلمها المجيب مقدمات ألفها فلزم عنها نقيض الوضع.

٤- استطاع مخاطبة المجيب بإنتاجه لنقيض الوضع على طريق الإخبار لا على طريق السؤال، فهو لا يسأل المجيب تسليمه بإنتاج نقيض الوضع ، ولكن يخبره بحصول إنتاج نقيض وضعه مما سلّمه، وعليه فإن المجيب حصل له التبكيت؛ إذ التبكيت هو القياس الذي ينتج عنه السائل مناقضة ما تضمّن المجيب حفظه من رأي أو وضع.

ثانياً: المقام العنادي:[٢].

وهو المقام الذي يمثل فشل السائل في إبطال الوضع على المجيب المنتهض لحفظه، فلم يتهيأ للسائل، بعد أن حصل الوضع مفروضاً بينه وبين المجيب ، إبطاله وذلك لأنه إما :

١- أنه لم يستطع أن يتسلم من المجيب المقدمات التي ينتفع بها في إبطال الوضع.

٢- أوأنه لم يستطع أن يؤلف مما تسلمه من مقدمات قياسا صحيحا ينتج نقيض الوضع.

وفي فشل السائل نجاح للمجيب ويتمثل نجاح المجيب الذي فرض الوضع الذي يختاره لنفسه في تحفظه من أن يسلم للسائل المقدمات التي ينتفع بها السائل في إبطال الوضع، أو عناده لمخاطبة السائل المناقضة له، لمقدمات هذه المخاطبة أو لصورتها.

---

٢. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل، ص١٠٥-١٠٦. وينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣١٧-٣١٨.

١. ينظر: المصدر السابق، ص١٠٦-١٠٧. وينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣١٨-٣١٩.

ومما تقدم يؤول المقام الاستغلابي الذي تسبب فيه السائل إذن إلى مقام من مقامين كل واحد منها يمثل نهاية المجاهدة الجدلية. مقام التبكيت: الذي يغلب فيه السائل، أو مقام العناد الذي يغلب فيه المجيب يكون بصورتين، صورة عادية توجد بوجود عجز عن القيام بالتبكيت، وصورة قوية توجد بوجود وحصول العناد باعتباره القياس الذي يلتمس به المجيب إبطال القياس الذي يأتي به السائل لإبطال وضع المجيب[١].

الخاتمة

توصّل الباحث إلى جملة من النتائج التي تكون بمثابة خاتمة لهذه الرسالة، يمكن إجمالها بالآتي:

١. أن الجدل وإن كان ممارسة وتطبيقاً قديماً قدم الزمان، إلّا أنه تنظير وتقنين لم يبدأ إلّا مع اليونان.
٢. نلاحظ أن أرسطو قد تأثر بالفلاسفة اليونانيين الذين سبقوه ، من خلال التعريف والاستقراء عند سقراط وقياس الخلف عند زينون، ناهيك عن أسلوب الحوار والنقاش في التوصل إلى الحقيقة الذي نجده عند سقراط، وكل هذه المفاهيم ساعدت في إذكاء الجدل عند أرسطو، ليكتمل بصورته النهائية عنده.
٣. نلاحظ أن مفهوم الجدل قد أخذ منحاً منطقياً عند أرسطو ، فهو صناعة من الصناعات، متفرَّع على أساس مادة القياس لا صورته ، بخلاف الجدل عند أفلاطون الذي اخذ منحاً فلسفياً كعلم ومنهج معاً، وهذا ما لاحظناه عند أفلوطين وعند هيجل.
٤. أنّ الجدل يمثّل إحدى الركائز في المنطق الأرسطي التي يُمكن من خلالها، الإجابة – ولا على الأقل التشكيك– بمقولة إن المنطق الأرسطي صوري خالٍ من أي معنى أو مضمون، لأن مبحث الجدل يُركّز على الجانب المادي من القياس لا على الجانب الصوري.
٥. أنَّ البرهان وإنْ كان موصلاً إلى الحقيقة عند أرسطو ، إلّا انّه قد تستدعي الظروف أنْ لا يؤخذ به ، كما تقدّم ذلك في الرسالة ، فضلاً عن أنّ هيئة الاستدلال الجدلي أوسع من هيئة الاستدلال البرهاني، إذ يشمل الجدل فضلاً عن القياس، الاستقراء.
٦. نلاحظ أن الجدل أوسع مجالاً وأرحب من أن يقتصر على المنازعة بين المتجادلين أو المتحاورِين، يشمل طريقاً موصلاً إلى الحقيقة من خلال استقراء الأدلة واستقصائها في الجانبين، فيلوح له الحق، وعلى أقل التقادير أن يقارب الحقيقة، وهذه النقطة لم يركّز عليها الباحثون ولا أصحاب المنطق، إن لم نقُل انهم لم يلتفتوا إليها.

---

٢. ينظر: الفارابي، أبو نصر: كتاب الجدل،ص١٠٦-١٠٧. وينظر: النقاري، حمو: منطق الكلام، ص٣١٩.

٧. من خلال البحث في المشهورات وأنواعها عند أرسطو نرى أن هذه المشهورات وإن قصرت عن الدقة العلمية فهي لها وجاهتها، بل إن أرسطو حتى بعد تطوره وانفصاله عن الأكاديمية(أفلاطون) ظل يتخذ آراء الحكماء المشهورة مبدأ ، وهو بذلك يحاول أن يجمع بين المعرفة العقلية الخالصة وبين الحقائق المضمرة في باطن تلك المنابع الإنسانية، من هنا كان الجدل الأرسطي لا يعبر عن نزعته العقلية فحسب بل عن نزعة تجريبية يستلهم فيها ما رسخ على مر الزمان من اعتقادات وتجارب جماعية ومحاولة صياغة هذه الاعتقادات والتجارب في إطار منطقي مقنن وهذا ما لمسناه في بحثه عن المواضع الجدلية.
٨. أنّ إبداع أرسطو للجدل يتمثل في جانب كبير منه في تلك المواضع الجدلية التي قدمها واستحوذت على معظم هذا الكتاب، ففي هذه المواضع يُظهر أرسطو براعة منطقية حيث أنّ الكثير منها يُعبّر عن مبادئ منطقية صحيحة.
٩. يمكن ربط الجدل وتوظيفه في علم الأخلاق، وذلك من خلال مواضع الأولى والآثر، وهذا ما فعله أرسطو في كتاباته الأخلاقية وتوصلنا إلى أن توظيف الجدل في الأخلاق لا يعني هذا أن الجدل تابع لمبحث القيمة كما يذهب إليه البعض، ويمكن تلمس هذه الجنبة الأخلاقية أيضا في وصايا أرسطو للمتجادلين، والتي يمكن من خلال هذه الجنبة أن لا نقتصر على الرأي المشهور بأن غاية الجدل هي الغلبة، وهذا ما يمكن أن يضاف إلى ما قلناه في النقطة السادسة.
١٠.أن الجدل يُمثّل حاجة ضرورية وهامة، سواء لطالب المعرفة أو الفيلسوف من خلال المران الذهني في أخذ وردّ الحجج الذي يوفره له الجدل، ناهيك عن الاستخدام الأكثر للجدل من قبل الساسة والمحامين. فضلاً عن أصحاب الفرق الكلامية الذين يكونون أحوج إليه في دفاعهم عن المعتقدات الدينية.
١١. نجد أن الجدل أسهم مساهمة رئيسية عند المسلمين وبالخصوص الفقهاء والأصوليون في تكوين علم جديد هو (علم آداب البحث والمناظرة) أو فن المناظرة.
١٢. نلاحظ أنّ من أفضل الشروح التي جاءت للجدل الأرسطي ، هي الشروح التي قام بها فلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا وابن رشد، على أنّ ابن رشد كان أقرب الفلاسفة إلى أرسطو في فهمه للمنطق بصورة عامة وللجدل بصورة خاصة وان اختلف معه في قضايا شكلية كالترتيب والفهرسة في المطالب الجزئية لا الكلية ، بينما نرى أن ابن سينا والفارابي كانا أكثر تحرراً من ابن رشد في فهمهم للمنطق والجدل الأرسطي.

١٣. ونلاحظ أن الجدل الأرسطي أسهم في إبراز صورة أخرى لأرسطو لم يعهدها الدارسون عنه فضلاً عن غيرهم ، وهي صورة الجدلي الحجاجي المعتمد على الظن والمحتمل في قبال صورة أرسطو التحليلي البرهاني اليقيني.

١٤. تشهد الفلسفات المعاصرة دعوة إلى تجديد أصول الحوار والتواصل بين الحضارات و الثقافات لتجاوز العوائق والصعوبات المطروحة أمام الإنسانية، من هنا يأتي الجدل في توظيفه لهذه المهمة بوصفه حواراً قائماً على أساس الحجة والدليل ، هذا الحوار الدائر بين المتجادلين سيضع له أرسطو ضوابط وأصولاً وتوصيات تُمثّل البنية الخارجية للجدل، وهذا يقتضي ارتباط الفلسفة المعاصرة بالجدل الأرسطي بشكل أو بآخر.

المصادر والمراجع العربية والمترجمة:

- **القرآن الكريم.**

١. ابن تيمية: تقي الدين: الرد على المنطقيين، تقديم وتعليق رفيق العجم، ط١، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م.

٢. ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٣. ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الجدل، تحقيق شارلس بتروت واحمد هريري،(بلا ط) القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م.

٤. ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله : الشفاء، تحقيق احمد فؤاد الأهواني، ط١، قم، ذوي القربى،١٤٣٠ هـ.

٥. ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله: النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ط٣، طهران، مؤسسة انتشارات ١٣٨٧هـ.

٦. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الإشارات والتنبيهات، تحقيق كريم فيضي، ط١، قم، مطبوعات ديني،١٣٨٣هـ.

٧. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: التعليقات، ط٤، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢١هـ.

٨. أرسطوطاليس: الخطابة : تر: عبد الرحمن بدوي،(بلا ط) بغداد دار الشؤون الثقافية العامة،١٩٨٦.

٩. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي في "منطق أرسطو" ، ط١، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٨٠م.

١٠. أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تقديم: برانتلي سانتهلير، تر: أحمد لطفي السيد، (بلا ط) باريس، دار بيبليون، ٢٠٠٨.

١١. ارمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة (تر: سعيد الغانمي) ،ط١،ابو ظبي، دار كلمة ،٢٠٠٩م .

١٢. الأعسم، عبد الأمير: المصطلح الفلسفي عند العرب، ط١، بغداد، مكتبة الفكر العربي،١٩٨٥م .

١٣. أفلاطون: محاورة بارمنيدس: ترجمة حبيب الشاروني، ط١،القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة،٢٠٠٢م.

١٤. آل ياسين، جعفر: الفارابي في حدوده ورسومه، ط١، عالم الكتب، ١٩٨٥م.

١٥. الآلوسي، حسام :مدخل إلى الفلسفة، ط١، بيروت، المؤسسة العربية ،٢٠٠٥ م.

١٦. بارت، رولان: قراءة جديدة للبلاغة القديمة، تر: عمر أوكان، ط١، المغرب، دار أفريقيا الشرق، ١٩٩٤م.

١٧. بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصوري والرياضي، ط٤، الكويت وكالة المطبوعات، ١٩٧٧ م.

١٨. بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ط٤، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.

١٩. برهييه، أميل: تاريخ الفلسفة،ج١، في الفلسفة اليونانية، تر : جورج طرابيشي، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧.

٢٠. البغدادي، أبو البركات: الكتاب المعتبر في الحكمة، ط٢، إيران، أصفهان، ١٣٧٣هـ .

٢١. بلانشي ، روبير : المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل (تر: خليل احمد خليل)، ط١، بيروت، المؤسسة الجامعية،١٩٨٠ م.

٢٢. بيضون، لبيب: تصنيف نهج البلاغة، ط١، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.

٢٣. تايلور، ألفرد إدوارد: أرسطو، تر: عزت قرني، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢.

٢٤. جديدي، محمد: الفلسفة الإغريقية، ط١، بيروت، الدار العربية، ٢٠٠٩م.

٢٥. جنكة الميداني، عبد الرحمن حسن: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط٩، دار القلم، دمشق، ٢٠٠٨م.

٢٦. جونو، إدوار: الفلسفة الوسيطة (تر: علي زيعور)، ط٣، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٢م.

٢٧. حاشية الباجوري على متن السلم، مصر، (بلا ط)، مطبعة بولاق، ١٢٩٧هـ .

٢٨. الحراني، ابن شعبة: تحف العقول عن آل الرسول (ص واله)، ط٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٤هـ.

٢٩. الحسيني، جعفر: معجم مصطلحات المنطق ، ط١، ايران، دار الاعتصام، (بلا ت) .

٣٠. الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن، تحقيق المجمع العالمي لأهل البيت، ط٢، ١٤١٨هـ.

٣١. حمية، خنجر: جدل الإبداع والاتباع، ط١، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٩ م.

٣٢. الحيدري، رائد: المقرر في توضيح منطق المظفر، ط١، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٤ م.
٣٣. الحيدري، كمال : دروس في الحكمة المتعالية (شرح كتاب بداية الحكمة)، ،ط١، بيروت، دار المرتضى، ٢٠١١م.
٣٤. خليل، ياسين: نظرية أرسطو المنطقية، (بلا ط)، ساعدت جامعة بغداد على نشره،(بلا ت).
٣٥. دوكاسيه، بيير: تاريخ الفلسفات الكبرى (تر: جورج يونس)، ط١، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٦٠.
٣٦. الديناني، غلام حسين: القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، ترجمة (عبد الرحمن العلوي)، ط١، بيروت، دار المعادي، ٢٠٠٧م.
٣٧. الديناني، غلام حسين: حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ط٢، بيروت، دار الهادي،(بلا ت).
٣٨. الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة، ط١،ج١، طهران، مؤسسة الصادق، ١٤١٥هـ.
٣٩. الرازي، قطب الدين: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ط٣، قم، شريعت، ١٤٢٦هـ.
٤٠. الراضي، رشيد: الحجاج والمغالطة: من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، ط١، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت– لبنان، ٢٠١٠م.
٤١. الراغب الأصفهاني، الحسين: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان ، ط٢، قم، طليعة النور، ١٤٢٧ هـ.
٤٢. رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا،(بلا ط) بيروت، مؤسسة الأعلمي،٢٠٠٥م.
٤٣. رسل، برتراند: حكمة الغرب (تر: فؤاد زكريا)، ، ط٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة،٢٠٠٩ م.
٤٤. الريفي، هشام: الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم"، إشراف حمادي حمود، تونس، سلسلة آداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب ، منوبة،(بلا ت).
٤٥. زيدان، محمود: الاستقراء والمنهج العلمي ،(بلا ط)، بيروت، دار النهضة.
٤٦. السبحاني، جعفر: رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، ط١، مؤسسة الإمام الصادق "ع"، قم، ١٤٢٠هـ.
٤٧. السبزواري، ملا هادي: شرح المنظومة قسم المنطق (اللآلئ المنتظمة)، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، ط١، قم، شريعت، ١٤٢٨هـ.
٤٨. السبزواري، ملا هادي: شرح المنظومة قسم المنطق (اللآلئ المنتظمة)، تحقيق وتعليق: الشيخ حسن زادة آملي ، ط١، قم، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٦٩هـ.

٤٩. ستيس، وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية (تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد)، ط١، بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٨٦م.
٥٠. سلمان، علي محمد علي: كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٠م.
٥١. السيد الدغيم، محمود بن محمد : مقدمة تحقيق كتاب (الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة للصاحب محي الدين الجوزي) ، تحقيق محمود بن محمد السيد الدغيم، ط١،القاهرة، مكتبة مدبولي ،١٩٩٥م .
٥٢. الشماع، صالح: مشكلات الفلسفة، ط٢، بغداد، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٧٧م.
٥٣. الشمري، باسمة جاسم: النقد المنطقي لابن رشد، ط١، بغداد، بيت الحكمة،٢٠٠٠.
٥٤. الشنيطي، محمد فتحي: المعرفة، ط٥، القاهرة، دار الثقافة،١٩٨١م .
٥٥. شهاب الدين، أبو بكر عبد الرحمن: تحفة المحقق بشرح نظام المنطق، ط١، القاهرة، مطبعة المنار، ١٣٣٠هـ.
٥٦. الصدر، محمد باقر: الأسس المنطقية للاستقراء، ط١، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢٤ هـ.
٥٧. الصدر، محمد باقر: المعالم الجديدة لعلم الأصول، ط١، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢٤ هـ.
٥٨. الصدر، محمد باقر: فلسفتنا، ط١٢، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٢ م.
٥٩. الصدر، محمد محمد صادق: اليوم الموعود، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٢.
٦٠. الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن،(بلا ط) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، (بلا ت).
٦١. الطوسي، نصير الدين: تجريد المنطق، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي،١٩٨٨.
٦٢. الطوفي، نجم الدين: علم الجذل في علم الجدل، تحقيق ڤولفهارت هاينرثيس،(بلا ط) الأردن، مطبعة كتابكم، ١٩٨٧م.
٦٣. الطويل، توفيق: أسس الفلسفة، ط٤، القاهرة، دار النهضة، ١٩٦٤م.
٦٤. عبد الفتاح إمام، إمام : المنهج الجدلي عند هيجل، ط٣، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٧م.
٦٥. عبد الله، محمد فتحي: الجدل بين أرسطو وكنط، ط١، بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٩٥م.
٦٦. العلامة الحلي، جمال الدين: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ط١، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي،١٤٢١هـ.
٦٧. العلامة الحلي، جمال الدين: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، تحقيق: محسن بيدارفر، ط٢، قم، شريعت، ١٤٢٤هـ.

٦٨. الغزالي، أبو حامد: مقاصد الفلاسفة، ط٢، مصر، المطبعة المحمودية بالأزهر، ١٩٣٦م.
٦٩. فاخوري ، عادل: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، ط١، بيروت، دار الطليعة،١٩٨٠م.
٧٠. الفارابي ، أبو نصر : كتاب الجدل، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم،(بلا ط) بيروت، دار المشرق،١٩٨٦م.
٧١. الفارابي، أبو نصر: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط١، دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٨.
٧٢. الفارابي، أبو نصر: فلسفة أفلاطون و أرسطوطاليس، تحقيق د.محسن مهدي،ط١، باريس، دار بيبليون، ٢٠٠٨م.
٧٣. فضل الله، مهدي: مدخل إلى علم المنطق التقليدي، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩م.
٧٤. ڤال، جان: طريق الفيلسوف (تر: احمد حمودي محمود)،(بلا ط) القاهرة، سجل العرب، ١٩٦٧م.
٧٥. كبرى زاده، طاش: شرح آداب البحث، مخطوط محفوظ بدار الكتب الظاهرية بدمشق...، نص منشور في العدد ٣ من مجلة المناظرة، حزيران ١٩٩٠.
٧٦. الكرامي، محمد علي، المنطق المقارن، ط٢، قم، مطبعة الحكمة، (بلا ت).
٧٧. الكرامي، محمد علي، مقصود الطالب في تقرير مطالب المنطق والحاشية، ط٢، طهران، مؤسسة الأعلمي، (بلا ت).
٧٨. كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، (بلا ط) ، بيروت، دار القلم، (بلا ت).
٧٩. كرم، يوسف: تأريخ الفلسفة اليونانية،(بلا ط) ، بيروت، دار العلم، (بلا ت).
٨٠. ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق(تر: نديم علاء الدين وابراهيم فتحي)، ط١، بيروت، دار الفارابي ، ١٩٨٧ م
٨١. محمد إبراهيم، نعمه: الفلسفة الإسلامية، ط١، النجف، دار الضياء، ٢٠٠٧ م.
٨٢. محمود، زكي نجيب: مقدمة كتاب تاريخ علم المنطق عند العرب ، تأليف نيقولا ريشر، (تر: محمد مهران)، (بلا ط) باريس ، منشورات أسماء، (بلا ت).
٨٣. مدكور، ابراهيم: تصدير (كتاب الشفاء) لابن سينا، ط١، قم، ذوي القربى، ١٤٣٠هـ..
٨٤. المطهري، مرتضى: المنطق-الفلسفة، (تر: حسن الهاشمي)، إيران، دار الكتاب الإسلامي(بلا ت).
٨٥. المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي،١٣٧٠هـ.
٨٦. المظفر، محمد رضا: المنطق، ط٢، قلم، نهضت، ١٤٢٥هـ.
٨٧. النشّار، مصطفى: نظرية العلم الأرسطية،ط١،القاهرة، دار المعارف،١٩٨٦.
٨٨. النقاري، حمّو: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني،ط١، القاهرة، دار رؤية، ٢٠١٠م.

٨٩. النقاري، حمو: منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ط١، الجزائر، منشورات الاختلاف، ٢٠١٠م.
٩٠. النويني، نجاح: شرح كتاب المنطق (تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري)،ط١، بيروت، دار المرتضى، ٢٠١١م.
٩١. الهاشمي، محمود: بحوث في علم الأصول(تقريرات البحث الخارج للشهيد السيد محمد باقر الصدر "قدس سره")، ط٢، قم، مركز الغدير.

المعاجم والموسوعات:

٩٢. ابن فارس، أبو الحسين احمد: معجم المقاييس في اللغة، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٨ م.
٩٣. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، ط٢، بيروت، دار صادر، (بلا ت).
٩٤. الأحمد نكري، عبد النبي: جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، ط١، الهند، دائرة معارف نظامية .
٩٥. بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ط١، قم، ذوي القربى،١٤٢٧هـ.
٩٦. التهانوي، محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،ط١،بيروت،مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.
٩٧. الشريف الجرجاني، أبو الحسن علي: التعريفات، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.
٩٨. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ط١، قم، ذوي القربى، ١٣٨٥هـ.
٩٩. طرابيشي، جورج: معجم الفلاسفة، ط٣، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٦.
١٠٠. الطريحي ، فخر الدين: مجمع البحرين ، تحقيق السيد أحمد الحسيني، ط٣، انتشارات مرتضوي،١٣٦٢ هـ.
١٠١. لالاند، اندريه: موسوعة لالاند الفلسفية (تر: خليل احمد خليل)، ط٢، باريس، منشورات عويدات، ٢٠٠١ م.
١٠٢. الموسوعة الفلسفية المختصرة (نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون) بإشراف زكي نجيب محمود،(بلا ط) بيروت ، دار القلم، (بلا ت).
١٠٣. الموسوعة الفلسفية بإشراف روزنتال و يودين (تر: سمير كرم)، ط٤، بيروت، دار الطليعة،١٩٨١ م.
١٠٤. الحفني ، عبد المنعم: الموسوعة الفلسفية ، ط١ ، بيروت ، دار ابن زيدون، (بلا ت).
١٠٥. الزايد، محمد: الجدل ضمن كتاب الموسوعة الفلسفية العربية (إشراف معن زيادة)، ط١، بيروت ، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م.



Ministry of Higher Education & Scientific Research
University of Kufa
College of Arts

Dialectics in Aristotle's Logic
-Analytic Study-
A Thesis

Submitted to the Council of the College of Arts \ University of Kufa

by:
Marwan Ali Hussain Ameen

as a Partial Fulfillment of the Requirements of the M.A Degree in Philosophy

Supervised by:-
Prof. Dr. Ne`ama Mohammed Ibraheem

2012A.D
1433A.H

Abstract

This study care for Dialectics in the logic of Aristotle, throughout the title we recognize that Dialectics for Aristotle is a logical not a philosophical one, this logical dialectics adds two characteristics to the Aristotle logic :- the Aristotle logic, with its interest in the three craft (the proof, the debate and sophistry to which the Muslim philosophers added poetry and speech) expressed the Aristotle logic materiality, that is to say, to care for the ontology tools or devices, hence the Aristotle logic would be a concrete and formal logic, the second characteristic that could be deduced from the first one is that Aristotle would appear as the debater who follows the logic of presumption and preponderance rather than the proof and the analytic certain with which he is known for the researchers and scholars.

We notice that logic for Aristotle has a technical feature, he is the first who simplified this craft so Aristotle had considered the dialectics as a debate between two persons, the asker and the answer, to recognize the Greek dialectics characteristics, the first one – the asker – wants to keep his dialectic status, and the second – the answer – wants to refute it, it is not a disordered process rather it is a scientific well programmed one has certain conditions such as that the proof should follow ontology and deducing , the tools or devices are the famous and the conceded and that each of the debater should be able to deal with the famous via certain tools (that is mentioned in the first chapter) . Aristotle believed that it is difficult to count and deduce the famous without universal bases and principles that is called (the Position). Deducing depends on the relation of the predicate and the subject where the first is either a limit, a gender, a character or a chapter (that is mentioned in the second chapter).

These two aspects represent the interior structure of dialectics for which Aristotle had put the rules, while the external structure is represented by the rules and principles of each one, on one hand and the

rules and principles of both of them, on the other hand and that forms the third chapter.

To define the Aristotle dialectic meanings we depend on the Muslim philosophers explanations for the Aristotle logic especially Al-Farabi, Avicenna and Averroes.

The researcher will adopt a comparative, critical analytic method where ever it was necessary to compare or critic.

This thesis is only a step on this path, waiting for farther studies.